جامعة منتوري قسنطينة
كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة العربية و آدابها

الآداب

مجلة علمية متخصصة و محكمة
تصدر عن قسم اللغة العربية و آدابها
العدد 11 السنة 1431 هـ 2010 م

ISSN 1111- 4908

جامعة منتوري قسنطينة
كلية الآداب و اللغـــات
قسم اللغة العربية وآدابها



مجلة علمية متخصصة ومحكمة
تصدر عن قسم اللغة العربية و آدابها
العدد 11 السنة 1431 هـ 2010 م

ISSN 1111-4908

الآداب

مجلة علمية متخصصة محكمة تهتم بنشر الدراسات و البحوث الأصلية.

قواعد النشر بالمجلة:

تقبل المجلة للنشر الدراسات و البحوث المتخصصة وفقا للقواعد التالية:

1. أن يكون البحث جديدا و لم يسبق نشره.
2. أن يتبع البحث الأسس العلمية المتعارف عليها في عملية التوثيق بالإحالة إلى المصادر والمراجع في الهوامش.
3. المواد المقدمة للنشر ينبغي أن تكون ضمن 20 صفحة على الأكثر ومطبوعة على الحاسوب(الكمبيوتر) و على ورق A4 أي 21 X 29.7 سم.
4. تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم السري.
5. البحوث و الدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
6. البحوث المقدمة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.
7. الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم.

ترسل البحوث والدراسات باسم: رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الآداب قسم اللغة العربية و آدابها كلية الآداب واللغات

جامعة منتوري قسنطينة.25000 الجزائر.

هـ/فاكس :0021331818804

تصدير

هذا عدد جديد من مجلة الآداب نضعه بين يدي قرائنا الأفاضل زاخرا ببحوث عميقة في مجالات مختلفة. وعلى نحو ما عهده المتابعون لمجلتنا في أعدادها السابقة، يصدر هذا العدد متضمنا بحوثا تتعلق بأدبنا القديم ونقده، وأدبنا الحديث ومستجداته، والدراسات اللغوية . وهكذا أبينا إلا افتتاحها بإطلالة على عَلَم من أعلام شعرنا العربي في مرحلة التأسيس، نعني امرأ القيس، مستكنهين خصيصة الحكي فيه، في ضوء منجزات علم السرد المعاصر. ومن منظور علم السرد نفسه ، كانت وقفة مع كتاب العربية الأول، القرآن الكريم، محاولة لتجنيس سرده المعجز . ومضينا بعد ذلك في رحلتنا عبر الزمن ، ليستوقفنا رمز تراثي قديم عرف طريقه إلى شعرنا الحديث، بوصفه نموذجا لما يمكن نعته بـ " الجنون الخلاق "، وهو البهلول الذي كان له حضور لافت في شعر أدونيس . وحيث إن الإبداع والنقد متلازمان ، لا تنفصم عراهما ، توجه اهتمام باحث آخر إلى شخصية الناقد كما تجلت في موروث المفكر زكي نجيب محمود. وإذا كنا قد أولينا أهمية كبرى ، بعد ذلك ، لجانب الدراسات اللغوية، فآثرناها بنصيب الأسد ، وفسحنا المجال لستة منها ، مقابل أربعة بحوث متعلقة بالأدب القديم والحديث ونقدهما ، فإن ذلك ، في الواقع، لم يمثل جورا على الأدب ، ذلك أن عددا من تلك الدراسات اللغوية يرتكز على مدونات أدبية ، فضلا عن كون واحدة من تلك الدراسات تربط بين النقد الأدبي واللسانيات ربطا وثيقا، فتتحدث عن المصطلح النقدي واللساني على صعيد واحد.

ومن ناحية أخرى، يؤكد هذا العدد توجهنا الذي ترسخ عبر أعداد مجلتنا، والمتمثل في الحرص الدائم على توثيق أواصر الود وإحكام وشائج القربى بين مختلف أقطار أمتنا الواحدة وإبداعاتها الصادرة من معين واحد، فقد اهتمت البحوث المدرجة في هذا العدد بمبدعين ونقاد وباحثين من أصقاع متباعدة (أدونيس من الشام، وزكي نجيب محمود من مصر ، وعبد الرحمن الحاج صالح من الجزائر)، كما

استروحت آفاق الرواية الأردنية، جنبا إلى جنب مع تمحيص موضوعي للعامية الجزائرية .

وإذا كنا نؤثر ، في نهاية المطاف، أن نبقي الحكم، على مجلتنا، للسادة الباحثين المتخصصين، من قراء مجلتنا، فإننا نعبر لهم عن عميق امتناننا لما غمرونا به من مشاعر التجاوب والتعلق بها والحرص على إثرائها وتزويدها بعصارات ما يقومون به من بحوث علمية رصينة وجادة، وهذا ما يجعلنا نزف إليهم بشرى، نحسبها مثلجة لا محالة صدورهم، ألا وهي تسريع وتيرة صدور أعدادها وتحولها إلى دورية نصف سنوية، يصدر عدد منـــها في الربيع، ويصدر الآخر في الخريف من كل سنة . لذلك نضرب لهم موعدا في العـدد الثاني عشر في الخريف المقبل إن شاء الله.

والله ولي التوفيق.

رئيس التحرير

أ . د . حسن كاتب

الحكي في معلقة امرئ القيس

د/ محمد بن زاوي

قسم اللغة العربية وأدابها

جامعة منتوري- قسنطينة/الجزائر

يرى جل النقاد والدارسين وخاصة المعاصرين منهم أن السرد باعتباره فعلا ينتج حكيا يمثل الحقيقة الكونية والجوهرية التي توحد وتدور في فلكها كل الظواهر الطبيعية والكائنات الحية بما فيها الإنسان، لافرق في ذلك بين الذات/الجسد، والمنقوشات، والأخبار، والأصنام والرحلات والحيوانات، بل وحتى الأشعار، وبذلك يغدو كل التراث إبداعا لكونه يتضمن ــ مهما اختلفت مواضيعه وأساليبه ــ محكيا سرديا، لأن " السرد باعتباره منقولا خبريا يوجد في منقوش ما، لتضمن هذا المنقوش لـــ: السارد/الناقش، والمنقوش له/المسرود له ، وإن كان هذا الأخير الذات. ثم إن صانع الصنم أو مشكله يحاكي ويحكي أثناء خلق الأجساد، ويخلق حكايتها، ويضمن عبادتها، ويخاطبها وينطقها في حالات ومواقف مختلفة ومتباينة، فرحا وحزنا وغضبا ورضا. ألا تحكي جمال العرب ونوقهم، ومحمولاتهم في رحلاتهم وسلعهم أخبار وقصص بلدانهم ومصادر الرحلة ومنتهياتها، ألا تقوم معلقة امرئ القيس كلها على الحكي سواء أكان مضمرا أو معلنا"؟[1].

وعليه فإن الحضور السردي اللافت في معلقة امرئ القيس، يجعلنا نقف عندها من أجل الكشف عن العناصر التي يتكون منها الحكي (الزمان، المكان، الشخصيات، صيغ الحكي)، مادام أن القصيدة تحكي حكاية، بغض النظر عن الإشكال الـــذي يطرح في كثير من الأحيان ، خاصة لدى بعض النقاد المعاصرين الـــذين اعتـــبروا حضور القص في الشعر العربي القديم حضورا عفويا ، يدخل في عدم المقصـــدية، وأن هذا الشعر قاصر على استيعاب القص والسرد والدراما. فإذا كان هذا الحضور عفويا ، فهل يبقى الاعتقاد بربط الحضور بطابع العفوية وعدم المقصـــدية ســـاري

المفعول ، حتى في ظل وجود قصائد كاملة تحتوي قصا؟. ذلك ما سيجيب عنه هذا البحث من خلال استعراض عناصر الحكي في معلقة امرئ القيس.

علاقة الزمان بالمكان :

"إن المكان في مقصوداته التي لا حصر لها يحتوي على الزمن مكثفا ، وهي وظيفة المكان ، و بهذا فالزمان و المكان يرتبطان بعرى وثيقة لا تنفصم كما أن العلاقة بينهما وبين عناصر الرواية الأخرى هي علاقة حميمية ، و بهذا فإن علاقة الزمان بالمكان هي علاقة المتغير بالثابت، وهما مكونا الفضاء الذي تشكل فيه الوجود الإنساني ، و لكل بيئة مكانية خصائصها الطبيعية و المناخية ، ولكل رواية علاقة خاصة تربط بين المكان و الزمان" (2).

و الزمان و المكان هما ما يسمى بيئة القصة المكانية والزمانية ، أو هما فضاؤهما، أو ما يدعى " بالزمكان ". وهذا المصطلح أشاعه " **باختين** " أحد أقطاب المدرسة الشكلانية ، و لا يقتصر فضاء القصة على تحديد المكان و الزمان ، بل هي تشكل مجموعة القوى العاملة الثابتة التي تحيط بالفرد ، و تؤثر في تصرفاته و توجه وجهة معينة .

إن مراعاة ظروفي المكان و الزمان أمر حيوي و جوهري ، لأن العمل الحكائي يجب أن يعطي ذلك الشعور الصادق غير المصطنع ، فحوادث العمل الحكائي ووقائعه حدثت في مكان

وزمان معينين ، و هذا يفرض مراعاة خصائص كل منها ، من حيث البيئة المكانية و ما فيها ، و عادات الناس و تقاليدهم وأساليبهم في التعامل بالنسبة لهذا العمل الحكائي(3).

و بهذا فالزمان و المكان هما العاملان الرئيسيان في خلق ووجود أي عمل حكائي ، فهما بمثابة حجر الأساس و القاعدة الأولى التي يبنى عليها العمل الحكائي ، فإذا غاب الزمن اختفى هذا العمل ، و لم يصبح له أي وجود، وكذلك إذا غاب المكان، غاب هذا العمل الحكائي ، و بالتالي فإن علاقة الزمان بالمكان هي علاقة وطيدة و متماسكة يكمل كل منهما الآخر ، و يغذي الأول الثاني، كما أنه من غير المنطقي أن توجد قصة أو أي عمل بدون وجود الزمان أو المكان .

البحث عن الزمن الحكائي في معلقة "امرئ القيس":

إن البحث عن الزمن في معلقة "امرئ القيس" ليس المقصود به ذلك الزمن المرتبط بالفعل (ماضي ، مضارع) ، إنما المقصود بالزمن ذلك الجزء الذي يسهم في تشكيل الإطار العام للمعلقة بغض النظر عن زمن الأفعال الواردة فيه. ولذلك فإن الزمن المراد هو زمن الحكاية مثل : (الليل ، الصبح ، المساء، الضحى)، حيث يلعب الزمن دورا مهما و بارزا، يتمثل في الإحاطة بالإطار من جهة ، و كيفية انعكاس ذلك على نفسيات الشخوص و تصرفاتهم من جهة أخرى .

يقول امرؤ القيس في مطلع معلقته[4]:

قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ففي هذا البيت يتضح لنا حديث " امرئ القيس " عن الذاكرة والماضي ، و هذا من التقاليد الشعرية العربية التي يبدأ بها الشاعر الجاهلي بخطاب صاحبه أو صاحبيه مستعينا متأسيا ، فيطلب منه أو منهما مشاركته البكاء على ذكرى حبيب رحل عن منزله ، و هذا المنزل مر به الشاعر ، متذكرا في لوعة و حزن و بكاء يوم رحيلهم[5].

والقصيدة الجاهلية تفتتح عادة بالوقوف على الأطلال، لأن حياة العرب القاسية تتميز بالترحال الدائم من مكان لآخر فولد عدم الاستقرار ذكريات عديدة في نفوسهم تختلف باختلاف المكان ، وهو ما جعل قلوهم خفاقة للذكرى، شديدة التأثر والانفعال كلما توقفوا بمكان كانوا قد عاشوا فيه. فيتذكرون ماضي حياقم رفقة أصحاهم و مغامراقم، فيقفون و يبكون على الديار و ذكرياقا الماضية ، وهو ما فعله امرؤ القيس عند وقوفه على الأطلال و ذكره الأحبة، فوقف و استوقف و بكى واستبكى، و ذكر الحبيب و المترل ، فكان هذا البكاء مطلبا عزيز المنال ، لا يستطاع إلا بالرفقة و الأعوان.

فوقف الشاعر يتذكر الأيام الغابرة و يتأمل الأطلال بعين حزينة، مقلبا النظر فيها، مستكينا إلى إخوانه ومواجعه، وكأنه يجد

في هـذا البكـاء وهـذه الـذكرى راحـة نفسـية واسـتمتاعا بالأيـام الخالية.

إن الطلل بما يحمل مـن ذكريـات عديـدة ، يحتـوي أيضـا علـى الزمان المكثف، فمـرور الـزمن يجعـل الطلـل زمـانين متقـابلين (زمـن الماضـي و زمـن الحاضـر) و خصوصـية الشـاعر الجـاهلي في قصـيدة الأطـلال ، لا تتجلـى في أن يتوسـط بـين الطلـل و القصـيدة أوأن يجعل القصيدة تتوسـط بينـه و بـين الطلـل ، بـل في رغبتـه العميقـة في أن يتحـول هـو نفسـه إلى طلـل، و أن تتحـول القصـيدة نفسـها إلى طلل ، بكل ما ينطـوي عليـه الطلـل مـن دلالات زمنيـة مضـت، كمـا أن الزمـان لكونـه إدراكـا عقليـا ينطـوي علـى كـثير مـن الذاتيـة والتجريد ، ويرحـب بالمسـاعدة التصـويرية الـتي يمكـن أن يقـدمها لـه المكان، فمـرور الـزمن يمكـن أن يعـرف بشـكل ملمـوس مـن خـلال التغيرات الفيزيائية في الأماكن(6).

و امـرؤ القـيس عنـدما يسـترجع الـزمن الماضـي يكـون استعدادا لعاطفة الأسى و الحـزن علـى الـذكريات الـتي مـرت بـه مـع الأحبة و الأصدقاء.

والشاعر الجـاهلي عمومـا يتعمـق في فكـرة الـزمن بشـكل غـير مباشر، إذ يصـورها مـن خـلال قرينـة (التـذكر)، الـتي تـدل علـى انقضاء الزمن مثل : نـأي الحبيبـة. ويكتفـي امـرؤ القـيس بـذكر الـديار المهجورة التي تنطوي علـى أثـر الـزمن ، و أثـر المحبوبـة الـتي رحلـت، متخيلا أنه سـوف يعـاود لقاءهـا ، و لكـن الـديار المقفـرة تؤكـد لـه

بعد حبيبته ، فلا يجد سبيلا للتخفيف عن نفسه إلا البكاء والذكرى. وقد استخدم الشاعر في هذا البيت الزمن الحاضر الذي يناشد فيه أصحابه و يدعوهم للبكاء معه ، فقصيدة الأطلال " الذكرى " يكون إطارها التذكر القصدي الواعي مع البكاء على أهل الأطلال ، و على الأيام الجميلة التي كانت تجمعه و صاحبة الديار في نعمة من العيش و السعادة، ويظل امرؤ القيس داخل الطلل واعيا متذكرا الحقبة الزمانية التي مر بها .

فالشاعر يصف لنا الحاضر من خلال قيامه برحلة مع " عنيزة " و صديقاتها ، و بعد انتهائهم من الرحلة يصف لنا ذهاب " عنيزة " إلى النوم ، و استيقاظها في اليوم التالي في وقت " الضحى " لأن التعب قد نال منها من خلال قيامها بالرحلة فيقول[7]:

وتضحى فتيت المسك فوق فراشها

نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

في هذا البيت يتحدد الزمن " بالضحى " ، و هو تحديد دقيق، إذ يعبر الشاعر عن نوم " عنيزة " واستيقاظها ، موضحا للقارئ أنها كثيرة النوم وقت الضحى.

كما يظهر تعيين الزمن واضحا في قوله أيضا [8]:

تضيء الظلام بالعشاء كأنها منارة ممسي راهب متبتل

إذ ينتقل الشاعر من فترة الصباح إلى فترة المساء " الليل " حيث يتحدد في هذا الزمان بدقة، متمثلا في الليل الذي يتميز بالظلمة،

فينقل لنا لقاءه مع محبوبته في وقت الليل ، و يبين لنا أن نور وجهها يضيء ظلمة الليل الداكن و الموحش، فكأنها مصباح توقده لتهتدي به عند الظلام ،فنور وجهها يغلب ظلمة الليل.

ثم ينتقل امرؤ القيس من حالة الفرح و السعادة إلى حالة نفسية كئيبة مليئة بالهموم، وذلك بعد فراقه لحبيبته في نفس الفترة الزمنية التي مرت في البيت السابق ، حيث يلاحظ استمرار الزمن و ثباته، ويتمثل عند امرئ القيس في فترة "االليل ". ومشهد الليل عند الشاعر هو دليل الهموم و الأوجاع النفسية، كما أن الليل مرتبط عنده بالذكرى التي توقظ الأوجاع والآلام، فيتمزج الليل بتلك الهموم ، و يصبح ظلمة ضخمة في عين الشاعر، فيضغط على نفسه و قلبه و يجعلهما حافلين بليل الطبيعة، إذ انتقل الليل من الطبيعة إلى النفس، وانتقلت النفس إلى ظلمة الطبيعة .

فيصور الشاعر الليل على أنه شخص يقسو عليه و يحبط نفسه قائلا(9):

وليل كموج البحر سدوله

علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه

وأردف أعجازا وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فيالك من ليل طويل كأن نجومه

بكل مغـــــار الفتل شدت بيذبل

في هـــذه الأبيـــات يتضـــح الـــزمن وضـــوحا دقيقـــا، وذلـــك مـــن خـــلال تصوير الشاعر لليل الجـــاثم علـــى صـــدره ، وارتبـــاط هـــذا الليـــل بـــالهموم و الأحزان بعد مفارقته لمحبوبته.

وقد تحول الليـــل عنـــده تحـــولات عديـــدة؛ فهـــو كمـــوج البحـــر، فهذا التشبيه يجعله ليلا من نـــوع خـــاص، لـــيلا يغمـــر الشـــاعر فـــإذا هـــو كالغريق ، ليلا تمـــر ســـاعاته بطيئـــة و متشـــابهة ، ليبـــدو وكأنـــه لا نهايـــة له، فموج البحر ليس موجا عاديـــا ، بـــل هـــو حالـــة خاصـــة مـــن المـــوج، موج حالك الســـواد يحـــيط بالشـــاعر مـــن كـــل جانـــب ، فـــلا يعـــرف كيف يهتدي فيـــه، والشـــاعر أضـــاف صـــورة التـــأثر المســـدلة ليـــوحي إلى ذهن المتلقـــي بمعـــنى جديـــد و هـــو معـــنى الإنفـــراد و الوحشـــة [10]، ثم إن طول الليـــل المـــوحش علـــى نفســـية الشـــاعر يـــنبيء عـــن شـــدة وطـــأة الأحـــزان و الشـــدائد ، و الســـهر المتولـــد عنـــها ، لأن المغمـــوم و الحـــزين يطول ليلـــه بينمـــا الإنســـان الســـعيد يقصـــر ليلـــه و يمـــر عليـــه بســـرعة (وقت المفهوم النفســـي للـــزمن . بعـــد ذلـــك راح الشـــاعر يخاطـــب هـــذا الليـــل الطويـــل و يـــتمنى زوالـــه، ويظهـــر الصـــبح الـــذي يحـــيط بضـــيائه ظـــلام الليـــل ولكـــن الليـــل و الصـــباح في نفســـية امـــرئ القـــيس متساويان ، لأنه يقاســـي الهمـــوم نهـــارا كمـــا يقاســـيها لـــيلا ، ثم يتعجـــب من نجوم هذا الليل الـــتي شـــدت بجبـــال صـــخور صـــلبة ، و الـــتي بقيـــت ثابتة في مكانهـــا لا تتحـــرك ، فبطـــول هـــذا الليـــل، زادت معانـــاة الشـــاعر وأحزانه[11].

فمن خلال هـذا الأبيـات تـبرز مشـكلة الزمـان في ذهـن الشـاعر متمثلـة في أن الليـل عنـده متوقـف ثابـت، وهـذا تعـبير عـن توقـف حركة الزمن، ولذا فالليل عنده لا ينتهي .

و تسـتمر نفـس الفتـرة الزمنيـة و المتمثلـة دائمـا بفتـرة " الليـل" في قوله(12):

فقلت له لما عوى إن شأننا   قليل الغنى إن كنت لما تمول

وبعد كل هـذه الهمـوم و الأحـزان الـتي مـر هـا الشـاعر فإنـه مـن الصـعب تبـدل حالتـه النفسـية، ففـي وقوفـه بالأوديـة و سماعـه لعواء الـذئاب دلالـة علـى اسـتمرار وثبـات الـزمن (الليـل) ، الـذي لا يـزال الشـاعر يـدور في حلقتـه، و لم يسـتطع الـتخلص مـن حالتـه النفسية الكئيبـة ، لأن عـواء الـذئاب انعكـس عليـه بالوحشـة والوحـدة والخوف .

وبعد هـذه الفتـرة الزمنيـة الطويلـة و الممتـدة ، و الـتي أطالـت علـى نفسـية الشـاعر بـالهموم و الأحـزان، يظهـر لنـا ترقبـه الـدقيق لانقضاء فترة الليـل، واشـتياقه لرؤيـة النـور، و العـيش في يـوم جديـد. وفعلا انقضى الليـل المـوحش و جـاء الصـباح بكـل حيويتـه وحركتـه، حيـث ينقـل لنـا الشـاعر كيفيـة اسـتعداده و ترقبـه ليـوم جديـد، فبمجرد بـزوغ الفجـر ، و قبـل أن تسـتيقظ الطيـور مـن أعشاشـها ـــ وهذا دليل واضح علـى أن امـرأ القـيس لم يكمـل الليـل لطولـه عليـه، حيث يقول(13):

وقد أغتدي والطير في وكناها

بمنجرد قيد الأوابد هيكـــــــل

حيث خـــرج الشـــاعر إلى الصـــيد وقـــت الســـحر، قبيـــل الفجـــر. وبهـــذا يكون الشاعر قد حدد زمـــن خروجـــه للصـــيد تحديـــدا دقيقـــا، ممـــا يـــدل على الشجاعة، أو ربما أثر الليل الطويـــل علـــى نفســـيته ممـــا جعلـــه ينتظـــر وقت الصبح بفارغ الصبر.

من خلال هـــذه الأبيـــات الـــتي حـــددت بدقـــة الـــزمن في معلقـــة امرئ القيس يبرز تنوع و تعـــدد الـــزمن بتعـــدد الحالـــة النفســـية الـــتي مـــر بها الشاعر مما يدل علـــى أنـــه يعتمـــد علـــى الصـــور المتحركـــة و المتنوعـــة من خلال تنوع الأزمنـــة و تعـــددها ، فمـــن خـــلال تتبعـــي لخـــط الحكـــي و علاقتـــه بـــالزمن في المعلقـــة ، لاحظـــت تسلســـل الـــزمن و تتابعـــه بطريقـــة منظمـــة وواضـــحة؛ فمـــن الـــزمن الماضـــي الـــذي وقـــف عنـــده الشاعر من خـــلال وقوفـــه علـــى الأطـــلال و تـــذكره الأحـــداث الماضـــية التي تمر بها في حياتـــه، إلى الـــزمن الحاضـــر الـــذي مثلـــه الشـــاعر بالليـــل، الذي كان مرادفـــا للأحـــزان و الآلام، ووصـــفه لـــه بـــالطول و الامتـــداد ، حيث سيطرت فترة الليل على جـــزء كـــبير مـــن المعلقـــة، لمـــا كـــان لـــه من أثر عميـــق علـــى نفســـية الشـــاعر مكنتـــه مـــن التأمـــل و الـــتفكير في المصـــير الإنســـاني، ليعـــرف النـــاس بحقيقـــة وجـــودهم ، ثم بعـــد انقضـــاء هذا الليل الطويـــل اســـتخدم الشـــاعر زمنـــا يـــأتي بعـــده مباشـــرة و هـــو زمـــن (الإبكـــار) أوقـــت الفجـــر، فأعطـــاه صـــورة رمزيـــة مكثفـــة بالدلالات و الإيحاءات.

ولكن الملاحظ على الزمن عند امرئ القيس، وبخاصة زمن (الليل)، عدم التسلسل المعنوي، فمثلا في وصفه لليل تكلم الشاعر عن طوله وامتداده، ثم خاطبه، ثم عاد مرة أخرى للحديث عن طوله، وهذا ما يولد في ذهن القارىء نوعا من التقطع في الفكرة.

ولكن الزمن في المعلقة عموما، لو أردنا ترتيب مقاطعه السردية لوجدناه يبتعد عن العشوائية و الاعتباطية ، لأنه زمن حافظ بطريقة أو بأخرى على ترتيب الأحداث وفق ترتيب المتلقي للحدث السردي في القصيدة ، فكل زمن يمهد للزمن الذي يليه مباشرة و بالتالي فإن تتابع الزمن في المعلقة عموما جعل المتلقي يتبع المسار الحكائي الذي مر به امرؤ القيس بكل اهتمام وتشويق.

وبهذا فإن البناء الزمني في القصيدة الجاهلية هو بناء محكم و منظم يسير وفق مراحل زمنية متتالية و دقيقة ، إلا أنه بالمقابل يعكس الاستقرار الذي عشش في كيان الشاعر العربي قديما، وهذا لا يثير الاستغراب لما نعرف عن الحياة العربية و قتذاك .

البحث عن المكان في معلقة امرئ القيس:

استهل امرؤ القيس معلقته بالوقوف على الطلل ، معينا مكانه بدقة ، ذاكرا بكاءه عليه ، و هذا البكاء يبكيه على أطلال حبيبته الراحلة ، و المترل الذي كانت تقيم فيه، وقد اعتنى عناية فائقة بتحديد موقع الطلل في قوله(14):

قفا نبك من ذكرى حبيب و مترل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل
فتوضح فالمقراة لم يعف رسمهـــا
لما نسجتهـــا من جنوب و شمأل
ترى بعر الآرام في عرصاتهـــــا
وقيعانهـــــا كأنـــــه حب فلفل

وفي الوقـــوف علـــى الطلـــل مأســـاة الشـــاعر الكـــبرى، وصـــراعه بـــين البقـــاء والفنـــاء، و تـــذكره للـــديار و آثارهـــا، فالشـــاعر يهـــتم بتحديـــد الأمـــاكن الـــتي تـــدعوه للتأمـــل، وخاصـــة مشـــاهد الفقـــر و الخـــراب والديار المهجورة الـــتي أثـــرت في نفســـيته تـــأثيرا كـــبيرا ، فوقـــف أمامهـــا يقلـــب النظـــر، ويبكيهـــا بكـــاء المســـكين الـــذي يجـــد راحـــة في هـــذا البكاء، فيحـــدد الأمـــاكن بـــذكر أسمائهـــا و هـــي " الـــدخول " " حومـــل" " توضح " " المقراة " " سقط اللوى ".

فامرؤ القيس حسب التقاليـــد الشـــعرية العربيـــة بـــدأ بمخاطبـــة صـــاحبه أو صاحبيه مستعينا بهـــم، طالبـــا منـــهما مشـــاركته في البكـــاء علـــى ذكـــرى حبيب رحل عن مترله الـــذي مـــر بـــه الشـــاعر و هـــو " ســـقط اللـــوى " و حـــدد جهاتـــه الأربـــع الـــتي تتمثـــل في " توضـــح " ، " المقـــراة " ، "الـــدخول " ، " حومـــل " ، و أكـــد أن آثـــار الأحبـــة لم تـــذهب تمامـــا، و لم يقـــض عليهـــا الـــدهر ، فهـــي مازالـــت صـــامدة ، في وجـــه الطبيعـــة الصـــحراوية، و ذلـــك بفـــل الريـــاح الـــتي تتنـــاوب عليهـــا مـــن جهـــتين متعاكستين شمـــالا و جنوبـــا ، فـــإذا غطتـــها الواحـــدة برمـــال الصـــحراء،

كشفتها الأخرى. وبهذا فامرؤ القيس صور المكان تصويرا حيا دقيقا يعطي إحساسا للقارىء و كأنه يشاهد تلك اللوحة الصحراوية التي حددها بجهاتها الأربع، وذلك المكان الذي تتناوب عليه رمال الصحراء شمالا وجنوبا، فلا تغمر تلك الرمال ذلك المكان بفعل الإنعكاسية في جهتي الرياح .

وفي حديثه عن سكون الإطلال و تحجرها يقول[15]:

وإن شفائي عبرة مهراقة

وهل عند رسم دارس من معول

فالشاعر هنا يبكي بكاء العزاء و التأسي على الآثار التي خلفتها الأطلال ، و لعل هذا البيت هو تكرار لمشهد البكاء في " قفا نبك" و "عبرة مهراقة"، ففي هذين البيتين يؤكد الشاعر أن الدموع لا تبعث الحياة في تلك الأطلال الجامدة التي لا تتحرك ولا تنطق ، فهو من خلال هذه الأطلال يشير إلى القدر الذي يتربص بالإنسان الضعيف، فلا تجد هذا الإنسان وسيلة لاستعطافه إلا الدموع المهراقة[16].

ويحدد امرؤ القيس دار جلجل بقوله[17]:

ألا رب يوم لك منهن صالح

و لاسيما يوم بدارة جلجل

ففي هذا البيت ينتقل الشاعر من بكاء الأطلال و الديار بحلوه ومره، إلى الترويح عن نفسه من خلال مغامراته العاطفية مع ابنة عمه " فاطمة " و ذلك ليعزي نفسه عن الأحبة الراحلين ، فهو

ينتقل من ذكر الديار المهجورة التي هي رمز للفناء و الموت إلى ذكر " دارة جلجل " الذي يمثل بالنسبة إليه مكان الحياة والسعادة، حيث التقى في هذا المكان مع ابنة عمه " فاطمة ". و"دارة جلجل " هو عبارة عن غدير تغتسل وتستحم فيه الفتيات. وفي تحديده لهذا المكان دلالة على أنه يعيش واقعه بكل لحظاته، معتبرا إياه مكان السعادة و اللقاء، لذلك نعتهما بأنهما يوم ومكان صالحين، و الصلاح بالنسبة إليه يحمل جانبا من الخير،لأن هذا المكان له تأثير كبير في نفسيته، وهو السبب الرئيسي في نظم المعلقة .

ويتضح المكان محددا مرة أخرى من خلال وصف امرئ القيس لخدر " عنيزة " في قوله[18]:

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة

فقالت لك الويلات إنك مرجلي

ففي هذا البيت قام الشاعر بالتحديد الدقيق للمكان ، و الهودج هو دليل على الإنتقال من مكان إلى آخر من خلال الرحلة التي ترتبط في الجاهلية بالناقة التي تمثل سفينة الصحراء .

ويوضح صورة الصحراء و صفاتها من خلال قوله[19]:

ويوما على ظهر الكثيب تعذرت

علي و آلت حلفة لم تحلل

فالكثبان الرملية هي صفة ملازمة للصحراء، وهو في هذا البيت يوحي باتساع المكان وشساعته، فهو مثل البحر لا يستطيع

القارىء أن يحدد له زوايا مكانية تضبطه، بل تجعله يسبح على رمال و كثبان هذه الصحراء، التي يستعملها الشاعر للدلالته على الضياع و التيهان، وهي مكان مفتوح الأبعاد توحي بمعان مختلفة ومتعددة .

فامرؤ القيس ابن البيئة الصحراوية يستمد منها مواضيعه من خلال استعماله لنباتاتها وحيواناتها، ومناظرها المتعددة ، يعكسها في شعره، بحيث يتعذر على المتلقي أن يفصل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية، ومن يقرأ شعر امرئ القيس تظهر له الصحراء جلية بنخيلها ورمالها وكثبانها، كما أنه يشاهد البقرة الوحشية والعقاب، والناقة، والفرس، والغزال، وهو لا يعتمد على الصحراء في تبيان الموجودات المادية فقط بل يتعداها إلى ذكر الليل مثلا ، فيمثله كجمل هائل ينوء بثقله على الأرض [20].

والشاعر في الأبيات التي يحكي فيها عن المطر و سيلانه ومروره بمختلف الجبال و الأماكن يبين في غاية الواقعية ، مع أقصى الغلو و المثالية فيتخيل القارىء أن ما ذكره قد جرى بالفعل، بينما انهمار واندفاع ذلك السيل هو تمثل نفسي صادر عن نفسية الشاعر، و تبدو الواقعية في ذكر أسماء الأمكنة و تحديدها التي يعددها الشاعر في هذه الأبيات " ضارج " " العذيب " " قطن" " الستار " " يذبل " " القنان " " تيماء " " ثبير". وقيمة هذه الأسماء أنها توثق الأوصاف بعضا ببعض و تعطيها وجودا

مكانيا صحيحا، معينة مسرح أحداثها في بقع معروفة من الصحراء.

فالواقعية التي اعتمدها امرؤ القيس في معلقته هي وليدة العفوية و الحس الفطري، فهي تظهر تجربته التي يحياها مقيدة في أماكن محدودة و لو سقطت هذه الأسماء من المعلقة لضعف تأثيرها في نفسية المتلقي، وافتقدت صلتها بالواقع الإنساني، فقد أعطى الشاعر لتلك الأمكنة وجودا فنيا يعادل وجودها الواقعي[21].

ومن خلال دراسة المكان في المعلقة تبين أن هناك أماكن مختلفة ومتعددة؛ فهناك الأماكن المغلقة المحدودة التي يستطيع القارىء أن يرسمها في خياله، ولقد أبدع الشاعر في تحديدها بكل دقة وواقعية، وذلك من خلال أسمائها، وصفاتها، وهناك الطبيعة التي تحيط بها من أشجار، وحيوانات، ونباتات، كما أن المكان عنده يتعدد حسب الحالة النفسية التي يمر بها، فمثلا الطلل عنده هو مكانين متضادين: الأول يرمز للخراب و الموت، بينما يرمز الثاني للذكريات السعيدة والأيام الجميلة.

صيغ الحكي :

1- المفهوم :

يقصد بصيغة الحكي الطريقة التي يقدم بها الراوي القصة أو يعرضها، والصيغ هي التي تسمح بالتمييز بين كاتب يكشف

الأشياء، وآخر يقولها فقط ، فالعرض و السرد صيغتان ترتبطان بالقصة والخطاب .

وانطلاقا من التحليل اللساني يوضح " تودوروف" بأنه يمكن التمييز بين أقوال الراوي (الأسلوب غير المباشر)، وأقوال الشخصيات (الأسلوب المباشر)[22].

وهذان التنويعان الأسلوبيان، لا يوجدان بشكل مستقل ومنفرد في الخطاب الروائي، بل يخضعان لحالات ووضعيات تتباع أو تداخل، تبعا لموقع الراوي، و طبيعة الرؤية السردية، والتفاعل الناتج عن هذا التلاقي يؤدي إلى نشوء أسلوبية خطابية تهتم بالمتكلم في الخطاب الروائي، وموقعه وعلاقته بباقي المتكلمين، ويقترح باختين جملة من الصيغ و الأشكال الخطابية أسماها متغيرات وقسمها إلى ثلاثة أنواع، هي: (خطاب مباشر، خطاب غير مباشر ، خطاب غير مباشر حر).

والخطاب في مفهوم باختين يعيد مسألة خطاب الآخر ويتجسد في الخطابات اللسانية) ، لهذا يراهن على المنهج الاجتماعي في اللسانيات ، وضرورة تفسير واقعة خطاب الغير تفسيرا سوسيولسانيا ويعرف الخطاب المروي بأنه "خطاب في الخطاب ، وتلفظ في التلفظ ، .. لكنه في الوقت ذاته خطاب عن الخطاب وتلفظ عن التلفظ[23] .

الخطاب المباشر يتمثل في طريقين لنقل الكلام و عرضه .

أ- **الطريقة الأولى** : هي الخطاب المباشر الجاهز ، و هو الخطاب الذي يكون قد مهد له الراوي في السرد السابق عليه ، أي أنه يقوم بالتقديم للموضوعات التي سيقولها المتكلم في السرد ، و رغم الإستقلالية التي يتميز بها الخطاب شكلا ، إلا أنه يكون بمثابة إستشهاد لخطاب الراوي[24].

ب- **الطريقة الثانية:** هي الخطاب المباشر غير الجاهز، الذي لا يمهد له الراوي.

ثانيا : صيغ الحكي في معلقة " امرئ القيس " :

افتتح امرؤ القيس قصيدته بخطاب مباشر موجه إلى صاحبيه، حيث استوقفهما و أمرهما بمشاركته البكاء على الأطلال ، حيث يتكلم الشاعر و يخاطب متلق مباشر و يتبادل معه الكلام دون تدخل الراوي ، فالشاعر هو الذي يتخذ السلطة في الأمر و الكلام حيث لم يستعن براو يوصل من خلال خطابه، فالشاعر أحدث تفاعلا بين كلامه و كلام الشخصيات التي يخاطبها بأسلوب مباشر و صريح. وفي وقوفه على الأطلال نجده اعتمد أيضا صيغة المسرود الذاتي ، حيث تكلم عن ذاته و حكى عن أشياء حدثت له في الماضي، فاستعاد الذكريات والأحزان التي مر بها، ففي قوله[25]:

قفا نبك الذكرى حبيب و مترل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل .

اعتمد على تقنيــتين همـــا: تقنيـــة الخطـــاب المباشـــر والمتمثـــل في اســـتيقافه لأصحابه مـــن خــــلال محاورتهمـــا، واســـتخدامه لصـــيغة المســـرود الـــذاتي المتناســـبة مـــع ســـرد الشـــاعر للأحـــداث الـــتي مـــرت بـــه، واســـترجاعه للـــذكرى. وقـــد وفـــق إلى حـــد بعيـــد في اســـتخدام هـــاتين التقنيـــتين، حيث جعل كل واحدة منهما تخدم الأخرى بطريقة تكاملية.

إذ ينتقل مـــن المســـرود الـــذاتي الـــذي اعتمـــد فيـــه الخطـــاب المباشـــر إلى المعروض الذاتي، المعتمـــد أيضـــا علـــى الخطـــاب المباشـــر الجـــاهز ، الـــذي مهد له في السرد السابق عليه .

وقد مهد الشـــاعر بتقـــديم الموضـــوع الـــذي يريـــد ســـرده ، حـــين انتقـــل مـــن وقوفـــه علـــى الأطـــلال، واســـترجاع الـــذكريات إلى واقـــع حاضـــر يعيشـــه، متـــأملا كـــثيرا في أرض ذلـــك الواقـــع، معتمـــدا علـــى التأكيد و الاستشهاد بالواقع ومـــا احـــتفظ بـــه مـــن آثـــار الماضـــي، فنقـــل لنا لوحة طبيعية رسمها من خلال معايشته لذلك المكان، يقول[26]:

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها

لما نسجتهـــا من جنوب وشمأل

ترى بعر الآرام في جنباتهـــــا

كساها الصبا سحق الملاء المذيل

من خـــلال هـــذين البيـــتين عـــرض لنـــا الشـــاعر المكـــان الواقـــع بمنقطـــع الرمـــل و بـــين الـــدخول ، فحومـــل ، فتوضـــح ، فـــالمقراة ، حيـــث لم يندثر ما تبقى مـــن تلـــك الـــديار ، لأن ريـــح الشـــمال إذا غطتـــه بـــالتراب كشفته ريح الجنوب ، و هكـــذا فقـــد نقـــل لنـــا الشـــاعر العلاقـــة الطرديـــة

و العكسية بين الريحين ، فرسم خريطة بيانية لذلك الموقع والمكان الذي يقف به. ويستمر الشاعر في نقل وعرض ذلك الواقع إلى قوله[27]:

وقفت بها حتى إذا ما ترددت

عماية محزون بشوق موكل

وكغيره من الشعراء الجاهلين فإنه يعتبر وليد اللحظة الزمنية التي يعيش فيها ، فنقل لنا تلك المشاهد بكل مباشرة و موضوعية، وذلك لإيصال فكرته إلى المتلقي بكل بساطة ووضوح ، معتمدا من خلال سرده لمظاهر ذلك المكان وما يحيط به على أسلوب العرض الواقع والمباشر .

ويستمر الشاعر في نفس صيغة المعروض الذاتي، أي الموقف الواقعي الحاضر، إلا أنه انتقل من واقع المكان إلى واقع نفسه، حيث حاول علاج نفسه من خلال بكائه و انهمار العبرات من عينيه، حيث يقول[28]:

وإن شفائي عبرة مهراقة   و هل عند رسم دارس من معول

وصف الشاعر في هذا العرض حالته النفسية و ما يمكن من شفاء لها، ثم استخدم صيغة أخرى و هي صيغة المسرود الذاتي، حيث أخذ في ذكر الباعث الذي من أجله نظم المعلقة، بتذكر أيامه الخوالي التي أمضاها في " دارة جلجل " قائلا[29]:

ألا رب يوم لك منهم صالح   و لاسيما يوم بدارة جلجل

ثم نـراه مـرة أخـرى ينتقـل إلى صـيغة جديـدة، وهـي صـيغة المعروض الـذاتي، حيـث فصـل وقـائع اليـوم الـذي عقـر فيـه ناقتـه للعذارى، و يـوم دخولـه هـودج " عنيـزة " ، معتمـدا في هـذه الصـيغة علـى الحـوار الغـزلي الـذي يحمـل سمـة الواقعيـة و الـزمن الحاضـر، مسـتعينا لتوصـيل فكرتـه بنقـل الأحـداث، ووصـف الشخصـيات، محـددا الـرؤى الفكريـة لتلـك الشخصـيات مـن خـلال حواراتهـا، متخذا لنفسه مكانـا مهمـا وفعـالا في خلـق ذلـك الحـوار، فهـو مـن جهـة يعتـبر روايـا يعـرض الأحـداث، و مـن جهـة أخـرى يعتـبر شخصية رئيسـية في تلـك الأحـداث، حيـث يمكـن القـول أن الـراوي في القصيدة هـو الشخصـية الفاعلـة ، أي الشـاعر نفسـه، كمـا يظهـر في قوله[30]:

فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحـم كهداب الدمقس المفتـل

تدار علينا بالسديف صحافنا

ويؤتى إلينا بالعبيـط الممـثل

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة

فقالت لك الويلات إنك مرجـلي

تقول وقد مال الغبيط بنا معا

عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل

فقلت لها سيري و أرخي زمامه

ولا تبعـيدني عن جناك المعلـل

والملاحظ على القصيدة من خلال القراءة الفاحصة والمتبعة لسير الأحداث وتتابع القصص في المعلقة، أن امرأ القيس استخدم صيغة المعروض الذاتي التي كانت مهيمنة على كل مقطع سردي من مقاطع المعلقة، فقد نقل لنا تلك الأحداث من خلال معايشته لها ، مصورا إياها بكل دقة و تفصيل، فهو ينتقل من عرضه لقصته مع ابنة عمه" عنيزة" إلى قصة أخرى مع فتاة تدعى " فاطمة " ثم قصته مع فتاة ثالثة لم يذكر اسمها. فهذه القصص الثلاث اعتمد فيها الشاعر على صيغة واحدة و أسلوب مباشر واحد ، فجاءت كلها كأنها قصة واحدة في فترة زمنية واحدة، معتمدا تقنية الوصف و التمثيل الواقعي للأحداث .

والشاعر ينتقل من غزله وقصصه مع الفتيات إلى وصف الليل ومشاهده ، فنقله بكل ملامحه و تغيراته ، فجعل المتلقي يعيش الحالة النفسية ذاتها التي يعيشها هو، لأنه نقل للمتلقي ذلك الواقع بكل تفاصيله وجزئياته في قوله(31):

وليل كموج البحر أرخى سدوله

علي بأنواع الهموم ليبتلي

معتمدا أيضا صيغة المعروض الذاتي التي وظفها و عالج بها مشهد الليل الذي كان يعيشه،فنقله لنا دقيقا ومفصلا، مستمرا في استخدام هذه الصيغ في وصفه لفرسه، يقول(32):

وقد أغتدي و الطير في وكناتها

بمنجرد قيد الأوابد هيكل.

مكر مفــر مقبل مدبــر معا

كجلمود صخر حطه السيل من عل

و القارىء للمعلقة لا يمل مـــن ســتخدام هـــذه الصــيغة الــتي نالــت جــزءا كــبيرا مـــن المعلقـــة، حيـــث يســـتمر الشـــاعر في اســـتخدامها في وصـــف المطر فيقول[33]:

فأضحى يسح الماء حول كتيفة

يكب على الأذقان دوح الكنهبل

الشخصيات :

يختلــف مفهــوم الشخصــية الروائيــة، بــاختلاف الاتجــاه الروائــي الــذي يتنــاول الحــديث عنــها، فهــي لــدى الــواقعيين التقليــديين شخصــية حقيقية ، –من لحــم و دم – لأنهــا شخصــية تنطلــق مــن إيمــانهم العميــق بضرورة محاكاة الواقع الإنســاني بكــل مــا فيــه ، غــير أن الأمــر يختلــف بالقياس إلى الروايــة الحديثــة الــتي يــرى نقادهــا أن الشخصــية الروائيــة ، ما هي سوى كــائن مــن ورق علــى حــد تعــبير " رولان بــارث" ذلــك لأنهــا شخصــية تمتــزج بالخيــال الفــني للكاتــب ، و بمخزونــه الثقــافي الــــذي يســـمح لـــه أن يضـــيف و يحـــذف، ويضـــخم في تكوينـــها وتصويرها، بشــكل يســتحيل معــه أن تعتــبر تلــك الشخصــية الورقيــة ، مــرآة أو صــورة حقيقيــة لشخصــية معينــة في الواقــع الإنســاني المحــيط، لأنها شخصية من اختراع الروائي [34].

إن كــان النقــد الشــكلاني، ممــثلا في أبحــاث " فلاديمــير بــروب " علــى الخصــوص و نقــد علــم الدلالــة المعاصــر، ممــثلا في أبحــاث "

غريماس" فقد حاولا معا تحديد هوية الشخصية في الحكي بشكل عام من خلال مجموع أفعالها دون صرف النظر عن العلاقة بينها، و بين مجموع الشخصيات الأخرى التي يحتوي عليها النص ، فإن هذه الشخصية قابلة لأن تحدد من خلال سماتها، ومظهرها الخارجي، و لم تغفل الأبحاث الشكلانية و الدلالية هذا الجانب، وقد توسعت في الوظائف التي تقوم بها الشخصيات في الحكي، ولقد كان التصور التقليدي للشخصية يعتمد أساسا على الصفات مما جعله يخلط بين الشخصية الحكائية و الشخصية في الواقع (35).

الشخصيات في معلقة " امرئ القيس ":

من خلال القصص التي سردها علينا الشاعر في معلقته، فإنه من السهل على القارئ استخراج الشخصيات التي كان لها دورا أساسيا و فعالا في تنوع هذه القصص واختلافها ، فالملاحظ على معلقة امرئ القيس أن الأحداث أو القصة تختلف باختلاف الشخصية ، فلكل قصة شخصيتها الرئيسية التي تدور حولها تلك الأحداث ، والشاعر سهل على الباحث التعرف على الشخصية من خلال ذكره للأسماء، فهو في يوم " دارة جلجل " أخبرنا أن الفاعل الحقيقي هو ابنة عمه عنيزة بينما الشخصيات الأخرى تتمثل في صاحبات عنيزة اللواتي ذهبن معها إلى الوادي ، ويتضح ذلك من خلال قوله(36):

ويوم عقرت للعذارى مطيتي

فيا عجبا من كورها المتحمل

وقوله أيضا :

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة

فقالت لك الويلات إنك مرجلي

ثم ينتقل الشاعر إلى قصة جديدة مع شخصية جديدة هي " فاطمة " التي تمنعت عنه و أنزلته عن ظهر الكثيب في قوله [37]:

أفاطم مهلا بعض هذا التدلل

وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي

ثم ذكر المرأة الحامل و طفلها الرضيع ، في قوله :

فمثلك حبلى قد طرقت و مرضع

فألهيتها عن ذي تمائم محول

فهاتان الشخصيتان أشار إليهما الشاعر إشارة خاطفة و سريعة لم يكن لها اي تأثير في أحداث القصة ، فيمكن إعتبارهما شخصيتين مقحمتين من قبل الشاعر .

ثم ينتقل إلى قصة جديدة مع امرأة جديدة، لم يذكر اسمها، فروى لنا أحداث القصة، وزيارته لتلك المرأة في الليل رغم وجود الحراس، لكن عدم ذكر الشاعر لاسمها جعل المتلقي في نوع من الحيرة والاضطراب ، لأنه من الغريب أن تنسب قصة بأحداثها و أوصافها إلى شخص مجهول، و هذا يجعل القارىء ينفر من القصة ، ويشك في أن الشاعر اخترعها من خياله لكي يثري

وينـــوع الموضــــوعات و القصــــص في معلقتــــه ، وهـــو مـــا يتضـــح مـــن قوله[38]:

تجاوزت أحراسا إليها ومعشرا   علي حراسا لو يسرون مقتلي

لكن بالرغم من عدم ذكر الشـــاعر لاســـم تلـــك المـــرأة، فإنـــه قـــد أعطـــى لهذه القصة نوعـــا مـــن الواقعيـــة مـــن خـــلال ذكـــره " الحـــراس" ، الـــذين ساهموا في تطور أحداث القصة .

ويواصـــل الشـــاعر ســـرد قصصـــه، إلا أنـــه ينســـبها إلى شخصـــيات تتصف بالعموميـــة و ربمـــا هـــي مـــن نســـج خيـــال الشـــاعر نفســـه، أي شخصيات متخيلة، في قوله[39]:

يزل الغلام الخف عن صهواته   و يلوي بأثواب العنيف المثقل

أصاح ترى برقا أريك وميضه   كلمع اليدين في حبي مكـــلل

فالشاعر مـــن خـــلال توظيفـــه لشخصـــيتي " الغـــلام " و "صـــاحبه " فهمـــا شخصيتان تبدو عليهمـــا ملامـــح الغرابـــة بالنســـبة للقـــارئ، فالمعلقـــة ومـــا تحويه من أحداث و قصص واقعيـــة نقلـــها إلينـــا الشـــاعر مـــن خـــلال دقـــة وصـــف و تصـــوير ســـواء للأحـــداث أم للأشـــخاص ، يقـــف مســـتغربا أمـــام هـــاتين الشخصـــيتين اللـــتين وظفهمـــا لمجـــرد أن ينســـب الأحـــداث لأشخاص مبتكرة من مخيلته .

إن الشخصـــيات في المعلقـــة تتميـــز بتعـــددها واختلافهـــا ، فالشاعر عمد أن ينســـب كـــل قصـــة إلى شخصـــية معينـــة و مســـتقلة عـــن غيرهـــا مـــن الشخصـــيات، ولهـــذا يمكـــن الاعتبـــار أن لكـــل قصـــة شخصـــيتها الفاعلـــة فيهـــا، و الـــتي تـــدور حولهـــا الأحـــداث ، و هـــي

المركــز الرئيســي الــذي تتقــاطع فيــه حيثيــات القصــة، فهــذه الشخصــيات الــتي اعتمــدها الشــاعر هــي شخصــيات ثابتــة، بعكــس القصص الحديثة التي تعتمــد علــى شخصــية ربمــا تكــون واحــدة تــدور حولها مختلف القصص والأحداث .

والملاحــظ علــى شخصــيات الشــعر الجــاهلي عمومــا، والشخصــيات في معلقــة امــرئ القــيس خصوصــا أنهــا تتميــز بالثبــات والاســتقلالية ، و لكــن هــذا النــوع مــن القصــص الــتي تــدور حــول شخصــية واحــدة في المعلقــة تعطــي للقــارىء فرصــة لتنــوع الأفكــار، وتنوع القصــص بتنــوع الشخصــية الحكائيــة. فالقــارئ لمعلقــة واحــدة هو قارىء لقصص عديــدة و كــل قصــة تــدور حــول شخصــية معينــة مما يكســب المعلقــة فرصــة البقــاء والاســتمرار ، لأن أســلوبها في عــرض القصص يبعد الملل و الضيق عن نفسية المتلقي .

وبهــذا، فاعتمــاد الشــاعر علــى الحــوار و الشخصــيات المتنوعــة في معلقته خلق مشهدا متميــزا، أثــر في نفســية القــارىء بمــا يحمــل مــن تجديد و نشــاط مــن خــلال مســاهمة الحــوار و الشخصــيات في عرضــها من كل جوانبها، مما أعطى للقارىء فرصة تخيل المشهد و فهمه .

الهوامش:

1- جمال بوطيب ، السردي والشعري ، مساءلات نصية ، منشورات الديوان ، آسفي ، المغرب ، ط1 ، 2007 ، ص08.

2- جمال بوطيب ، الجسد السردي ، احادية الدال وتعدد المرجع، دراسات في الموروث السردي العربي ، آسفي ، المغرب ، ط1، 2006 ، ص10.

3- أحمد حمد النعيمي ، إيقاع الزمن في الرواية العربية المعاصرة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، 2004 ، ص81-82.

4- أحمد بن الأمين الشنقيطي ، شرح المعلقات العشر، دار القلم، بيروت ، 1984 ، ص75.

5- إخلاص فخري قباوة ، الشعر الجاهلي بين القبلية والذاتية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2 ، 2001 ، ص357.

6- حسن البنا ، الكلمات والأشياء ، تحليل بنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، 1989 ، ص105-106.

7- الشنقيطي ، شرح المعلقات العشر ، ص84.

8- نفسه ، ص85.

9- نفسه ، 85-86.

10- وهب أحمد رومية ، شعرنا القديم والنقد الجديد ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1996 ، ص233-234.

11- نفسه ، ص234.

12- الشنقيطي ، ص86.

13- نفسه ، ص87.

14- نفسه ، ص75-76.

15- نفسه ، ص76.

16- إيليا الحاوي ، امرؤ القيس شاعر المرأة والطبيعة ، دار الثقافة ، بيروت ، ص131.

17- الشنقيطي ، ص77.

18- نفسه ، ص78.

19- نفسه ، ص79.

20- إيليا الحاوي ، مرجع سابق ، ص190.

21- نفسه ، ص117-118.

22- تزفيطان تودوروف ، مقولات النقد الأدبي ، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد صفا ، ص47.

23- ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة- ترجمة: محمد البكري ويمنى العيد ، ص 150.

24- انظر، عمر عيلان ، الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي ، ص103-104.

25- الشنقيطي ، ص75.

26- نفسه ، ص75-76.

27- نفسه ، ص75.

28- نفسه ، ص76.

29- نفسه ، ص77.

30- نفسه ، ص78.

31- نفسه ، ص85.

32- نفسه ، ص86

33- نفسه ، ص91.

34- أمينة يوسف ، تقنيات السرد ، 52-26.

35- حميد لحميداني ، بنية النص السردي منظور النقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، 1993 ، ص50.

36- الشنقيطي ، ص78.

37- نفسه ، ص79.

38- نفسه ، ص81.

39- نفسه ، ص90.

تجنيس السرد القرآني

أ/ رياض بن يوسف
قسم اللغة العربية و آدابها
جامعة منتوري- قسنطينة/الجزائر

أزمة التجنيس، عرض و نقد:

يختلف الدارسون اختلافا بينا حين يصنفون السرد القرآني إلى أنماط محـــددة: فبينما يقتصر البعض على حصر أنواعه، انطلاقا من مضامينه، في: قصص الأنبيـــاء، و قصص الأحداث الغابرة، و قصص السيرة النبوية." ([1]) يذهب البعض الآخر إلى تصنيفات مغايرة، و لكن من المنطلق نفسه، كمحمد حسين فضل الله الذي يحصر أنواعها في: القصة التاريخية- القصة التي تذهب مذهب المثل- القصـــة القصـــيرة الخاطفة ([2])، أما "خلف الله" فيشير إلى نوعين محددين هما القصة التاريخية و القصة التمثيلية([3]) و نلاحظ التباسا واضحا بين مفهومي القصة و المثل عنده فهو يـــورد كشاهد على القصة التمثيلية ما جاء في القرآن الكريم عن فتنة داود عليه الســـلام مع الخصمين "سورة ص 21-25" رغم أنها – حسب تصنيفه هو نفسه – ينبغي أن تعد قصة تاريخية. بينما يحصر "سعيد مطاوع" ([4]) أنماط الســـرد القـــرآني في : القصة التاريخية، القصة الواقعية "يعرفها بأنها القصة التي تعرض أنموذجا لحالة بشرية فيستوي أن تكون بأشخاص واقعيين أو بأي شخص يتمثل فيه ذلـــك النمـــوذج "ص 50 ".((وهنا نتساءل: ألا تقدم القصة النبوية التاريخية نماذج بشرية تتجلى فيها

---

[1] ينظر: موسى ابراهيم الابراهيم بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم - دار عمار- عمان- ط 2 – 1416 ه- 1996م– ص 185 و مناع القطان - مباحث في علوم القرآن- مكتبة وهبة القاهرة- ط 11- 2000- ص 301.

[2] محمد حسين فضل الله- الحوار في القرآن ج 2- دار المنصوري للنشر- عين عبيد-قسنطينة-الجزائر د ت- ص15.

[3] محمد احمد خلف الله-الفن القصصي في القرآن يليه عرض و تحليل بقلم خليل عبد الكريم – سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ، لندن- بيروت-القاهرة ط4- 1999 ص 153 و ص 182.

[4] سعيد عطية علي مطاوع : الاعجاز القصصي في القرآن. – دار الآفاق العربية القاهرة – ط 1- 2006 ص 43- 68.

مختلف الصفات؟)) ، القصة التمثيلية، القصة العاطفية(**) ، القصة الرمزية(***).

أما "د. صونية وافق" فتقسم القصة القرآنية من ناحية البناء الموضوعي إلى : قصة تاريخية ، قصة واقعية ، قصة غيبية. و من ناحية طريقة العرض و أسلوب الأداء إلى : قصة قصيرة ، و قصة طويلة ، و قصة المشاهد و الحوار. ([1]) و هنا نلاحظ تقدم وعيها النقدي مقارنة بمن سبقت الاشارة إليهم ، إلا أن تقسيمها يظل ضحية لالتباس واضح ، فهل تخلو القصة التاريخية"النبوية" سواء أكانت طويلة أم قصيرة من المشاهد و الحوار؟ ألا تقدم لنا قصة نوح عليه السلام ، مثلا، مشهد الطوفان الرهيب ببلاغة معجزة وقف عندها الجرجاني مليا في "دلائل الإعجاز"([2])، و حوارا مؤثرا بين نوح عليه السلام من جهة و بينه و بين ابنه الضال من جهة أخرى ؟ ثم أليست كل قصص القرآن الكريم واقعية؟

نلاحظ من خلال التصنيفات السابقة مأزقا حقيقيا تعانيه الدراسات القرآنية على اختلاف منطلقاتها إزاء تصنيف القصة القرآنية. و من ملامح هذا المأزق، بالاضافة إلى فوضى التصنيف، عجز أغلب الدارسين عن تبيُّن الحدود الفاصلة بين

** يقصد بها تحديدا ما وقع بين امرأة العزيز و يوسف عليه السلام لاغير!! و بناء على هذا المنطق العجيب يمكننا أن نضيف إلى القائمة قصة الجوسسة التي يمثلها الهدهد و قصة المغامرات و بطلها ذو القرنين ..الخ..الخ؟!! يقول تودوروف : " لكي نعلن أن عملا معينا ينتمي الى التراجيديا(هنا ينبغي أن نستبدل القصة العاطفية بالتراجيديا) فيجب ألا تكون العناصر الموصوفة حاضرة فقط بل يجب أن تكون أيضا مهيمنة :عن– Oswald Ducrot Tezvetan Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage- Editions du Seuil 1972- p 194. فهل تهيمن على القصص القرآني هذه "التجربة" العاطفية حتى تعد نوعا على حدة؟!

*** يمثل لها الباحث بشجرة آدم و ناقة صالح، و الواقع أنه يتوسع في معنى الرمز ، لولعه بالتصنيف و إلا فإن كل مظهر من مظاهر الوجود يختزن بعدا رمزيا معينا بداية من الثوب الذي نرتديه مرورا بآداب المائدة..الخ. فضلا عن القصة النبوية التاريخية فيمكننا دون شك أن نستخلص مثلا أبعادا رمزية من عصا موسى عليه السلام و يده البيضاء و النار التي تجلت له ، و قميص يوسف عليه السلام...الخ.

[1] **صونية وافق- دروس في التفسير الموضوعي - الجزء الثالث – القصة القرآنية- دار الفجر للطباعة و النشر-دون بيانات النشر-** ص20 و مابعدها.

[2] **عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز-** قرأه و علق عليه محمود محمد شاكر- مكتبة الخانجي-القاهرة-ط 5 -2004 - ص 45- 46.

القصة و المثل . فإذا كان "الجابري" لا يرى بينهما فرقا ([1]) فإن موسى الابراهيم و مناع القطان يفصلان بينهما ([2]) . أما "خالد أحمد أبو جندي" فإنه يتناول مثل أصحاب القرية "يس 13-32" ثم يقرر أنه " ليس فيه من سمات القصة الفنية"قصيرة" أو "طويلة" أية لمحة " ([3]) و العجيب أنه وصل إلى هذه النتيجة من مقارنة المثل القرآني بقصص والتر سكوت و جورجي زيدان .. فالمثل القرآني المقصود" أصحاب القرية" ، حسبه، لا يحفل بتعميق الاحساس القومي كقصص والتر سكوت و لا يهتم بتنازع المذاهب السياسية ، و لا يمثل الكتل المتصارعة على السلطة كما يظهر ذلك في روايات جورجي زيدان . هذه الخلفية السياقية الخالصة كانت كافية له ليستنتج منها أن المثل المذكور يخلو من أية لمحة قصصية! ([4]) .. متجاهلا حضور كل "عناصر القصة" فيه.

و لعل تحليلا سريعا لهذا النموذج المثلي كفيل بابراز عناصره السردية.

قال تعالى { وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (13) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ (14) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (15) قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ (16) وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (17) قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ (18) قَالُوا

---

[1] **الجابري - مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول- مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت- ط 1- أكتوبر2006 : ص 157-158**

[2] : موسى ابراهيم الابراهيم بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم ص 195 و مناع القطان : مباحث في علوم القرآن- ص275.

[3] **خالد أحمد أبو جندي : الجانب الفني في القصة القرآنية- منهجها و أسس بنائها- دار الشهاب- باتنة- الجزائر- د ت. ص 82 .**

[4] المرجع نفسه ص ص 81 - 82 . و لو كان وفيا "لمنطقه "هنا لما عد قصة يوسف عليه السلام قصة فنية.

طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ (19) وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (21) وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22) أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ (23) إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (24) إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ (25) قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (26) بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ (27) وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ (28) إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ (29) يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (30) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (31) وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (32)}"يس 13-32" .

رغم أن أغلب التفاسير الإسلامية تكاد تجمع على أن القرية هي أنطاكية، وترجح أغلبها أن المرسلين هم من حواريي عيسى عليه السلام الذين أرسلهم للقرية.([1])

[1] ينظر **عمدة التفاسير عن الحافظ ابن كثير.** مختصر تفسير القرآن العظيم - للعلامة المحقق الشيخ أحمد شاكر- دار الوفاء- المنصورة- ط 2 – 1426 ه -2005 م- ج3 – ص 120. **ابن الجوزي- زاد المسير في علم التفسير** – المكتب الاسلامي-بيروت -دمشق- ط 3- 1404 ه- 1984 م- ج7 ص 10. **البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي-** دار الكتب العلمية- بيروت لبنان- ط 1- 1413 ه 1993م – ج 7- ص ص 312-313. **الألوسي- روح المعاني-** دار احياء التراث العربي- بيروت- دت -ج22- ص ص 220-221. – **البغوي: معالم التنزيل-** دار طيبة الرياض- 1412ه- ج7 – ص ص 10-11. **الفخر الرازي- التفسير الكبير- مفاتيح الغيب-** دار الفكر-ط1- 1401 ه 1981م . ج 26 – ص ص 50-51. **محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير و التنوير-** الدار التونسية للنشر-تونس- 1984 – ج 22 – ص ص 357-360. – **القرطبي: الجامع لاحكام القرآن-** مؤسسة الرسالة- بيروت- ط 1 -1427 ه 2006م- ج 17 ص ص 422-423. – **السيوطي- الدر المنثور في التفسير بالمأثور-** مركز هجر للبحوث و الدراسات العربية الاسلامية- القاهرة- ط 1- 1424 ه- 2003 م- ج 12- ص ص 334-336. – **الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن-** هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الاعلان- القاهرة- ط 1- 1422 ه- 2001 م- ج 19 ص ص 412- 415. **الزمخشري- الكشاف** – مكتبة العبيكان- الرياض-ط 1- 1418 ه- 1998 م- ج 5- ص 169. **ابن أبي حاتم- تفسير القرآن العظيم-** مكتبة نزار مصطفلى الباز- مكة المكرمة- الرياض- ط1-1417 ه- 1997 م- ج 10- ص ص 3191 -3192. .

إلا قلة منهم ابن عطية الذي رجح أنهم رسل الله([1]) فإننا سنهمل هذه التفاسير لأنها تظل مجرد **قراءة**"بينصية" أو "تناصية" تستدعي ميراث أهل الكتاب. وسنكتفي بالنص القرآني وحده.

نحن هنا أمام نص سردي ، تظهر من خلاله العناصرالأساسية التي تميز القصة القرآنية النبوية :

الوظائف: الرسالة/ الجحود و الكفر# الايمان / العقاب.

العوامل/الممثلون: المرسلون- أصحاب القرية- الرجل المؤمن.

المكان: القرية- أقصى المدينة.

الزمان : الماضي .(كما يدل عليه السياق و لا علاقة للزمن النحوي هنا بأحداث القصة)

الحوار: و هو يمنح النص السردي هنا بعدا مشهديا، دراميا ، مما يشي بثراء " أجناسي " يميز النص القرآني الكريم.

---

[1] **ابن عطية الأندلسي- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**- دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- ط 1 - 1422ه2001 م – ج 4-ص449 . **و الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن**- دار احياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي- بيروت لبنان- ط1-1418 ه -1997 م- ج 5 – ص ص 8-9.

أما **مُضمرات** هذا النص السردي فهي : أسماء القرية أو المدينة، موقعها (البلد)، أسماء المرسلين، إسم الرجل المؤمن، و الزمن التاريخي المحدَّد للأحداث (السنة..)

والذي نلحظه أن الاضمار هنا جعل من المثل بمثابة قصة خالصة تتعالى على الزمانية و المكانية ، لأنها قصة الرسل و الرسالات في كل زمان. فكأن هذا المثل تعرية للبنية السردية العميقة المنتجة لمختلف البنى السردية النبوية في القرآن الكريم.
ولا بد هنا من الانتباه إلى أن "المثل" يرد في القرآن الكريم بمعنى الشبه و الصفة. فكأن ما جاء في هذا المثل القصصي هو الركن الأول في عملية تشبيه ، أي المشبه به، طرفها الثاني، أي المشبه، هو كل من جحدوا رسالات الله و كذبوا وحيه.
و قلما يرد المثل "قصة" كاملة الأركان ، بل ربما لم يرد كذلك إلا في قصة أصحاب القرية هذه ، و قصة صاحب الجنتين (الكهف32-44).

***

إذا كانت المحاولات السابقة منصبة على تصنيف القصة القرآنية انطلاقا من منهج سياقي تفرضه طبيعة الدراسة ، فثمة محاولات مباينة للسابقة إذ أنها تنطلق من خلفية جمالية ، و رؤية شخصية تتجافى عن التقليد و الأهم من كل ذلك أنها تتخذ من مصطلح السرد عنوانا لها.

من تلك المحاولات ما قدمه د. سليمان عشراتي في دراسته" الخطاب القرآني: مقاربة توصيفية لجمالية السرد الاعجازي". إذ يسمي القصة غير المكررة في القرآن "كقصص يوسف عليه السلام و أهل الكهف و ذي القرنين.." **القصة المكتملة أو القصة المغلقة** ، و هو هنا لا يحسم اختياره رغم الفرق الشاسع بين دلالتي

الاكتمال والغلق(*). أما القصة المكررة، كقصص موسى و صالح...الخ عليهم السلام فيسميها **القصة المفتوحة**([1])

و الواقع أن الباحث ، في تقديري ، لم يكن موفقا في اختياره . فتحت عنوان"القصة المكتملة" يتحدث عن "..القصة ذات البنية المغلقة أو المكتملة..." ([2]) . و هو هنا يستخدم مصطلح البنية المغلقة بطريقة جزافية، فلا وجود لمفهوم البنية المغلقة في المنهج البنيوي ، لأن البنية نفسها – في المنظورين اللساني و النقدي – مضادة لمفهوم الانغلاق ، فهي تعني أن" العناصر اللسانية لا تمتلك أي حقيقة مستقلة عن **علاقتها بالكل**" ([3]) و هذا المفهوم اللساني للبنية ينطبق تماما على القصة القرآنية (سواء أكانت مكررة أم غير مكررة) كبنية سردية لا تتحدد قيمتها و دلالتها **إلا من خلال علاقتها بالكل**، أي بباقي القصص القرآنية و هذا ما سنتناوله– إن شاء الله– بالتفصيل لاحقا.

وربما كان أقرب المصطلحات إلى ماقدمه "سليمان عشراتي" هنا هما مصطلحا : "النص المفتوح و النص المغلق". و مصطلح القصة ذات"الشكل المغلق" أو الدائري عند كلوفسكي. و مصطلح "الرواية المغلقة" . و بصفة موجزة " يقصد ب(النص المفتوح) ذلك النص المحدد المصدر ، و المحدد المستقبل، و المحدد المعنى، لكن تحديد المعنى لا يوقف مجموعة التفسيرات التي تلاحقه ، و لذا قيل عنه (النص المفتوح). أما (النص المغلق) فهو ذلك النص الغائم الدلالة، و برغم ذلك فإنه لا يحتمل إلا تفسيرا واحدا ، و هو ما يلاحظ بوضوح في النصوص القانونية

---

* من حيث الدلالة المعجمية طبعا فليست هناك علاقة ترادف بين الاكتمال و الغلق. و لنضرب مثلين بسيطين في صيغتي تساؤل لنجلو الفرق بين المفردتين : هل "اكتمال" بناء طريق مثلا يعني "غلقه" أم العكس؟! و هل "اكتمال " نمو الوردة يعني"انفتاحها" أم العكس؟!

[1] **د. سليمان عشراتي الخطاب القرآني: مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي - ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر - 1998.** ص 69-72.

2 م ن ص 70

3 O.ducrot -T.todorov .Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage- p 32. والتأكيد على"علاقتها بالكل" من عملنا. و تنظر الصفحة من البحث حول مفهوم البنية.

والعلمية...." ([1]) أما "الرواية المغلقة" فهي الرواية التي تعمد إلى تأسيس عالمها الداخلي الخاص بها ...مهملة احيانا المحيط الخارجي ، و من ثم فالمتلقي يهاجر من عالمه إلى عالم الرواية التي أصبحت هي حقيقة وجودها في ذاته.([2]) أما القصة ذات" الشكل المغلق" عند كلوفسكي. فهي تعتمد الدائرية حيث تكون البداية هي النهاية كأن يبدأ النص بنبوءة أو تكهن يتحقق في النهاية ([3])

لا يمكننا طبعا أن نعد النص القرآني" نصا غائم الدلالة..لا يحتمل إلا تفسيرا واحدا." فهو نص عربي مبين ، ويحتمل أكثر من تفسير كما يشهد به الواقع فثمة المئات من التفاسير المتباينة له.

و لا يمكن أن نزعم أن القصة القرآنية" تصنع عالمها الداخلي مهملة العالم الخارجي" لأن القصة القرآنية خطاب وعظي تذكيري ، يختزن البشائر و النذر، ويحيل على الواقع التاريخي و الكوني باستمرار . كل ذلك بأسلوب أدبي فاتن.

أما مفهوم الدائرية كما تقدم به "كلوفسكي " فقد ينطبق على قصة يوسف عليه السلام، لكنه لا ينطبق ، بحال ، على قصة اهل الكهف أو قصة صاحب الجنتين مثلا. و في سياق المحاولات التصنيفية دائما، يقترح "شارف مزاري"([*]) ما يسميه " **المستويات السردية** " للقصة القرآنية و يحصرها في : - السرد الايقاعي — السرد الانشادي — السرد الدائري — السرد المشارك — السرد الاضماري ([4]).

---

1 د.محمد عبد المطلب- النص المفتوح و النص المغلق- مجلة محاور-القاهرة- ع 2 سنة 2005 ص 46.

2 م ن ص 47 بتصرف . ونقله عن : نظرية الرواية موريس شرودر و آخرين- ترجمة د محسن الموسوي مكتبة التحرير- بغداد- 1986- ص 73.

3 م ن. ص ن. بتصرف .

* لقد طالت وقفتنا مع الباحث لسببين: أولا لأن موضوعه يشبه موضوعنا (من ناحية الشكل طبعا) و ثانيا لدعواه في المقدمة (ص7) "أن الدراسات البلاغية القديمة للقرآن مجرد رؤية تأملية حققت في مجملها آية (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) ولم تتجاوز مبدأ الانبهارية والإعجاب. " أي أن ما قدمه عمالقة ك : الجرجاني أو القاضي عبد الجبار أو الزمخشري..الخ يقف دون ما قدمه الباحث............ فهؤلاء عجزوا عن إثبات إعجاز الكتاب الكريم و الأستاذ الفاضل جاء لينسخ " بنظريته "نظرياتهم المتواضعة!

4 شارف مزاري- مستويات السرد الاعجازي في القرآن الكريم منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق – 2001 ص 128- 193.

و لدينا هنا عدة ملاحظات على هذا التصنيف :

أ)- فيما يتعلق **بالسرد الايقاعي** كما سماه الباحث لدينا ثلاث ملاحظات.

أولا : الايقاع خصيصة قرآنية أصيلة تميز كل سوره و آياته.فلماذا يوصف به السرد تحديدا؟ لا يقدم الباحث أية إجابة " استباقية " عن مثل هذا السؤال.

ثانيا: إذا كان الحديث عن حضور الايقاع في السرد القرآني فالمركب الوصفي المناسب هو الايقاع السردي لا السرد الايقاعي. إن المركب الوصفي الذي اقترحه الباحث يعني حرفيا أن هناك سردا قرآنيا مشتملا على الايقاع و آخر يفتقر إليه.

ثالثا: تعسف الباحث الشديد حين أراد اثبات وجهة نظره ، فتحت عنوان فرعي هو"السرد الايقاعي في الشكل(الفونيم) و في المحتوى (المعنى) " يحلل أوائل "**سورة النجم**" آية ً آية . انطلاقا مما يسميه ثنائية الشكل و المضمون أي ثنائية الايقاع و المحتوى الدلالي **[والنَّجْمِ إِذَا هَوَى، ما ضَلَّ صَاحِبُكُم ومَا غَوَى، ومـا يَنْطِقُ عَنِ الهوَى، إن هُو إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوى، ذُو مرَّةٍ فاسْتَوى وَهُوَ بالأُفُقِ الأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى]** (**النجم 1-10**)

وقد مهد لهذا الاجراء حين تحدث عن الميل في الألف المقصورة ، و هذه عبارته:

" إن الألف المقصورة -في جوهرها- مديد مائل خطّاً. إذ هي قبل أن تكون في صورة (ى) كانت ألفاً (ا). ونحن نتحسس هذا ونستشعره حال النطق بها.(كيف؟!)

وبهذه الطريقة نوضح ذلك. ا=ى. أي كان الألف عمودياً ثم - وبواسطة الكتابة - أصبح مائلاً. أي كان على هذا النحو: ا ثم صار على هذا: ى. فتحقق الميل.(!!)

على هذه النمطية التي تباشرها السورة بمدخلها، يتواصل السرد الإيقاعي بملازمة جرسية واحدة هي نبرة الفواصل المسموعة من خلال صائتها الرئيسي المجسد في الألف المقصورة.

هذا على صعيد الحرف (ى) وظهور خاصية الميل فيه. أما على صعيد المضمون فإن عنصر الميل يتحقق عبر الفونيمات العشرة، ويمكن أن نتمثل هذه الظاهرة فيما يعرف بالأنوماطوبيا (onomatopoeia) التي تعني "محاكاة اللفظ بصورته لمعناه".

وقد ألفيناها حاضرة* في هذا النموذج. إذ نجد الصوت مقترناً بالمعنى المحمول على المقطع.(!!!؟؟؟) ( )

إننا لو تتبعنا السرد لألفيناه بمظهرين.

– مظهر بارز ترسمه الألف المقصورة التي تنتهي بها كل المقاطع.

– مظهر داخلي يحاكي الأول من طرف خفي على صعيد المحتوى. "([1])

إذن فحسب الباحث هناك"ميل" نراه بأم أعيننا في رسم الألف المقصورة ....

و نتساءل: لماذا سماه الباحث "ميلا"؟!! لماذا لم يسمه انحناء أو التفافا أو التواء ..و هذه الألفاظ أدق و أصدق من لفظة الميل في وصف رسم الألف المقصورة؟!!

بعد هذا التمهيد يدرس الباحث- تحت العنوان الفرعي المذكور آنفا – ثنائية الميل شكلا و مضمونا ، فيقول عن الآية الأولى "**و النجم إذا هوى**" أن " الشكل يتضح في رؤية الشهب وهي تسقط ليلاً. أفلا ترى مائلة؟...... وأما المضمون فيتضح حين ***جعله الله قسما . فهو بهذه الصفة مال إلى مخلوق خلقه***، (!!!)وهو النجم. ونقطة التلاقي والاشتراك هي الميل." ([2])..

التأكيد على العبارة هنا من عملنا و أكتفي به تعقيبا. أحب فقط أن أسجل تعجبي من جرأة الباحث على نسبة عاطفة"الميل" إلى الذات الالهية حتى يستقيم له تأويله هذا.

---

* " الأنوماطوبي onomatopée (الحاكية الصوتية كما يترجمها المنهل) هي وحدة لسانية"أي لفظة" تم ابتكارها لمحاكاة صوت طبيعي ، ف:تيك تاك tic-tac التي تهدف إلى إعادة تمثيل صوت المنبه ، و كوكوريكو cocorico التي تقلد صوت الديك ، كل منهما حاكية صوتية" عن: **Jean Dubois et autres- dictionnaire de linguistique – LIBRAIRIE LAROUSSE –Paris- 1973- p 346.** فهل ألفاظ : و- النجم- إذا- هوى- ما- ضل- صاحبكم ...الخ حاكيات صوتية؟؟!! يبدو هذا "تسللا" واستغفالا للقارئ....

[1] شارف مزاري المرجع نفسه ص ص 130-131.

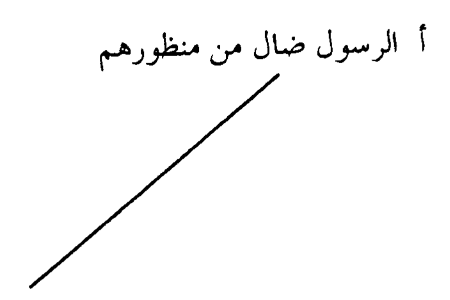
[2] شارف مزاري - م ن . ص 132.

أما الآية الثانية "**ما ضل صاحبكم و ما غوى**" فيقول في تحليلـــها" الضـــلال والغي:

عكس الهدى والرشاد. وهما مظهران يحيلان إلى الزيغ والانحراف. فالرســـول صلى الله عليه وسلم نعت بهما، الأمر الذي جعل السارد (الإله) يستعمل أســـلوب النفي ليرفع عنه هذه النعوت. وعسى أن يكون هذا واضحاً على صعيد المحتوى.

أما على مستوى الشكل فإنهما يصنعان ميلاً نستشعره في أذهاننا (؟!!)ويرتبط بمضمون كلمتي (ضل) (غوى) وبخاصة في الألف المقصورة.

ويمكن الاستعانة بهذا الرسم، لتوضيح المطلوب.



ب الغواية والضلال" ([1]) ..

إذن ف"الضلال" و"الغي" يصنعان "ميلا" على **مستوى الشكل** ، و رغم أنه على مستوى الشكل فإنه مرتبط **بمضمون الكلمتين** (!) ..و يظهر خاصة في **الألف المقصورة**.(!!)

و لعل كلمتي الضلال و الغي شديدتا الغموض حتى يضطر الباحث إلى بيـــا ن ضديهما "الهدى و الرشاد"، ثم مرادفيهما "الزيغ و الانحـــراف" ثم غرضـــهما أو مناسبتهما "نفيهما عن الرسول صلى الله عليه و سلم بعد أن نعت بهما".. ونتساءل ما الذي عساه أن يكون واضحا على صعيد المحتوى؟ و ما علاقة كل هذا الكـــلام المتناسل ذاتيا بــــ..."الميل"؟!

و في تحليل قوله تعالى" و ما ينطق عن الهوى" يقول الباحـــث " إن نطـــق

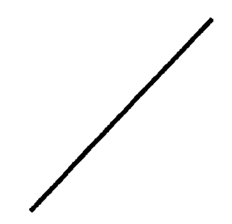
---

[1] م ن . ص 132-133.

الرسول صلى الله عليه وسلم ليس مرجعه لمجرد هوى في نفسه، بل هو وحي يوحى. هذا وحده يكفي لتجسيد خاصية الميل."([1]) (!!)و عجيب أمر الباحث مع هذا الميل.. لعله يقصد أن الوحي نزل عبر طريق مائل؟! أجل !فهو يقول في تحليل الآية التالية :"**إن هو إلاوحي يوحى**" " فالوحي (القرآن) كان في اللوح المحفوظ ثم أنزل "من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا (ليلة القدر) جملة واحدة ثم نزل منجماً في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين على حساب الخلاف في مدة إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة بعد البعثة". هذه الحركة تحقق ميلاً.(!!!!!!)

ولك أن ترسم حركة الترول من السماء الدنيا إلى الأرض.

أ السماء الدنيا



ب الأرض "([2]) ...

و يمضي الباحث في "تحليل" الآيات اللاحقة بالطريقة المذكورة نفسها. (*)

ب)- أما **السرد الانشادي** فيقصد به الباحث اللازمة القرآنية بوصفها مظهرا لغويا ينهض على التكرار البلاغي الهادف و من أمثلتها في القرآن الكريم"أإله مع

1 شارف مزاري - المرجع نفسه ص 133.

2 المرجع نفسه ص134. دليل الباحث على دعواه إذن هو هذا الخط الذي لا بد أن يكون مائلا دائما! و هنا "يمثل" به لحركة نزول الوحي من السماء..و هي" بالتأكيد" حركة مائلة لعل الملاك جبريل كان مضطرا إليها !(....)

* يقارن "تحليل الباحث" لأوائل سورة النجم بتحليل الأستاذ **عادل عبد الله القلقيلي لها في كتابه "كشوف جديدة في اعجاز القرآن الكريم" - شركة الشهاب- باتنة- الجزائر- ط2- 1408 ه – 1988 م**- ص 91-101. حيث يرى أن العلاقة بين القسم و المقسم عليه في أن النجوم الهاوية أي الشهب انما هي سلاح ضد الشياطين حتى لا توحي بالضلالات إلى قلب الرسول صلى الله عليه و سلم و بالتالي فهو معصوم من الهوى بهذه الشهب و الوحي معصوم من استراق الشياطين للسمع بهذه الشهب أيضا ... و ما دمنا نحيل على هذا المرجع القيم ، فلابأس أن ننوه بتحليله الرائع لسورة الكوثر دون اعتساف في التأويل ص 15- 19.

الله" في سورة النمل و آية " فبأي آلاء ربكما تكذبان" في سورة الرحمن..الخ([1]) . و لدي عليه ثلاث ملاحظات:

أولا: تجمع أمهات المعاجم العربية كمعجم العين و الصحاح على أن النشيد هو الشعر الذي يتناشده القوم، و في تهذيب اللغة و لسان العرب و تاج العروس أن الانشاد و النشيد رفع الصوت، فانشاد الشعر هو رفع الصوت به. و لا تشير أي من هذه المعاجم إلى علاقة و لو واهية بين معنى النشيد و معنى التكرار الذي يتحقق في اللازمة، فالنشيد مشتق من الفعل نشد، وهو يعني طلب الأعرابي القديم لضالته و تعريفه بها أي رفعه صوته معرفا بضالته و من هنا جاءت مفردة النشيد لتدل على رفع الصوت بالشعر ([2]) أما المعجم الوسيط فإنه يعرف النشيد بأنه الصوت، ورفع الصوت مع تلحين، و الأنشودة، و قطعة من الشعر أو الزجل في موضوع حماسي أو وطني تنشده جماعة، و المنشد من يؤدي الشعر بتلحين وحسن ايقاع([3])

إذن لا علاقة بين الانشاد و بين اللازمة التي تتكرر في القرآن. و لعل الباحث وهم فربط بين اللازمة التي ترد في بعض الأناشيد الوطنية و بين اللازمة القرآنية. و هو ربط خاطئ، لان هذه اللازمة ليست خاصة بالأناشيد، فالشعر العربي منذ العصر الجاهلي إلى اليوم يحفل بمثلها(*). ثم إن النشيد لم يسم

---

[1] ينظر : شارف مزاري م ن ص 145 -147.

[2] **ينظر : لسان العرب لابن منظور**- دار المعارف- القاهرة- ج 6 ص 4422- **تهذيب اللغة للأزهري** تحقيق محمد عوض مرعب دار احياء التراث العربي بيروت لبنان ط1-2001 – ج 11 ص 222- **الصحاح للجوهري** تحقيق أحمد عبد الغفور عطار – دار العلم للملايين-بيروت ط4-1990 ج 2 ص 544 . **تاج العروس للزبيدي** تحقيق عبد الستار أحمد فراج- مطبعة حكومة الكويت 1391 ه- 1971م. ج 9- ص 223- **كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي مرتبا على حروف المعجم** .ترتيب و تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي –دار الكتب العلمية بيروت-لبنان –ط1- 2003م- 1424ه – ج4 –ص 221.- **المحكم و المحيط الأعظم لابن سيدة** تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي – دار الكتب العلمية بيروت لبنان- ط1- 2000 م- 1421 هـ- ج8- ص 29-

[3] **المعجم الوسيط** – مجمع اللغة العربية- مكتبة الشروق الدولية- ط4- 1425 ه- 2004 م– ص 921

* من أمثلتها في الشعر الجاهلي شطر" بأي مشيئة عمرو بن هند" الذي يتكرر ثلاث مرات في معلقة عمرو بن كلثوم. **ديوانه جمعه و حققه و شرحه الدكتور إميل بديع يعقوب- دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان- ط2-1416ه- 1996م** - ص 78- 79. و من أمثلتها في الشعر الحديث "لازمة" لست أدري" التي تتكرر في قصيدة الطلاسم لإيليا أبي ماضي- **ديوانه- دار العودة بيروت** ص191. 214. و الأمثلة لا تحصى كثرة.

نشيدا إلا لارتفاع الصوت به، و التغني به من طرف جماعة من المؤدين، أما القرآن الكريم فالأداء الصوتي الخاص به هو التجويد أو الترتيل حدرا أو تحقيقا. فلا يقال أنشد القرآن بل يقال: قرأه أو تلاه أو جوده أو رتله .

ثانيا: إذا تجاهلنا ملاحظتنا السابقة، فإن اعتراضا آخر لن يلبث أن يقوم: هذه اللازمة تتكرر في القرآن الكريم كله، بل إن التكرار سمة مميزة له و قلما ترد في الكتاب الكريم آية لا تتكرر في موضع بعينه أو في سورة أو سور أخرى. و ما دام الأمر كذلك فلماذا خص الباحث السرد بوصف الانشادي"أي السرد المشتمل على اللازمة"؟.

ثالثا: ما دام الباحث قد تحدث عما سماه"السرد الايقاعي" فلماذا لم يدرج ما سماه"السرد الانشادي" معه. ألا تحقق اللازمة القرآنية ايقاعا للسورة؟ يبدو أن الباحث يحصر الايقاع القرآني في توافق الفواصل فقط.

ج) - أما **السرد الدائري** فقد ألفينا الباحث يقترب فيه كثيرا مما طرحه الدكتور سليمان عشراتي ([1]) و لذلك نكتفي بما قلناه هناك. و لكننا ننوه بالتحليل الجميل الذي قدمه لمحوري الفعل و الانفعال في قصة يوسف عليه السلام. ([2])

د) – أما **السرد المشارك** فهو مصطلح ينقله الباحث عن "خالد أحمد أبو جندي" و هذا الأخير في الواقع إنما يتحدث عما يسمى بوجهة النظرأو التبئير دون أن يذكر ذلك أو على الأصح دون أن يعيه. و لقد وقع "أبو جندي" في خلط شديد في تصنيفه و التبس الأمر عليه و أساء التعبير، و كل هذا ينم عن عدم استيعابه مطلقا لمفهوم وجهة النظر([3]). و الذي يعنينا هنا أن الأستاذ شارف مزاري ينقل عنه مصطلح "السرد المشارك" و يضعه في غير سياقه. ثم يتناول بالتحليل

[1] تراجع الصفحتان5-6 من هذا البحث.
[2] شارف مزاري- المرجع السابق ص ص 171-172.
[3] ينظر خالد أحمد أبو جندي- الجانب الفني في القصة القرآنية منهجها و أسس بنائها ص ص 238-239.

سورة "**عبس**" محاولا أن يستخرج منها بنيتين سرديتين متقابلتين...([1]) و يبدو لي أن السرد المشارك — حسب ترتيبه في السياق كما أورده أبوجندي- ([2]) يقابل ما يسمى ب"الرؤية مع Vision avec " و تعني أن الراوي يساوي الشخصية الحكائية أي أن معرفته على قدر معرفة الشخصية الحكائية. ([3]) و لكن كلا من الباحثين أساء فهم مدلول المصطلح .

و حتى لو تجاهلنا هذا الأمر و سايرنا الباحث شارف مزاري في منطقه فإننا نلاحظ تعسفه حين أراد أن يفكك وحدة السرد في سورة "عبس" كأن هناك قصة عن ابن أم مكتوم رضي الله عنه و قصة أخرى عن مشركي قريش، و الواقع أن هذه القصة — شأنها في ذلك شأن سائر القصص القرآني- إنما تنبني على ثنائية ضدية محوراها الايمان و الكفر، إيمان القلة المستضعفة و كفر الأكثرية المستقوية بالمال و الجاه. هذان المحوران يصنعان القصة معا و لا يمكن الفصل بينهما. أما " السرد المشارك " بالمعنى الذي فهمه الباحث فله أمثلة في الآداب العالمية ([4]). و لا شاهد عليه من القرآن الكريم.

٥) — أما السرد **الاضماري** ([5]) كما سماه الباحث فنكتفي في التعقيب عليه بالاشارة إلى أن الاضمار هو أسلوب مطرد، ثابت في القرآن الكريم، و في القصص القرآني تحديدا و هذا أمر لا يحتاج إلى بيان. فلا مسوغ إذن لنسبة الاضمار إلى السرد. و كان المنطق هنا يقتضي أن تسبق الصفة الموصوف فيكون الحديث عن

---

[1] شارف مزاري — المرجع السابق- ص 177- 184.

[2] حيث يقع بين السرد المتنوع أو السرد الكلي العلم (يلاحظ هنا عدم تفريقه بين السرد و السارد و هذا غيض من فيض كما يقال) و أسلوب الثالث الذاتي "الرؤية الغير مباشرة"الصواب غير المباشرة" — يراجع- خالد احمد أبو جندي- المرجع السابق- ص 237-239.

[3] حميد لحمداني- بنية النص السردي- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- بيروت- ط3-2000. ص 47.

[4] من الأمثلة على ذلك رواية"**الشيطان يزور موسكو — المعلم و مارغريت- لميخائيل بولغاكوف**- حيث تبدو الرواية روايتين في كتاب واحد احداهما تاريخية و الأخرى معاصرة. صدرت الرواية بالعربية عن دار المروج- بيروت-1986. ترجمة ابراهيم شكر.

[5] شارف مزاري- م ن ص 185- 193.

"الاضمار في السرد القرآني" و هو قريب جدا من مصـــطلح الحـــذف أو القطـــع L'éllipse عند جيرار جينيت.([1]) و له في تراثنا البلاغي مقابل هو الحذف.

البديل المقترح: النبأ أو الرواية القرآنية.

من خلال استقصائنا للمفردات الدالة على معنى القصة في القـــرآن الكـــريم وجدناها تنحصر في لفظتين، الأولى هي **القصة** نفسها و هي لا تـــرد في القـــرآن الكريم إلا فعلا "قصصنا، نقص، اقصص... أو اسما بصـــيغة الجمـــع " القصـــص، قصصهم..."، و الثانية هي "**النبأ** " بمختلف صيغها، اسما مفردا أو جمعا او فعلا.(*)

ويجمع المفسرون على أن القصة هي بمعنى الخبر مع الاشارة إلى معان قريبـــة من الخبر كما في تفسيرهم لمفردة القصص في قوله تعالى **{إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَـــصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}آل عمـــران -62** ([2]) كما تكاد المعاجم العربية تجمع على أن القصة بمعنى الخبر و الحديث مع اختلافات لاتمس بجوهر التعريف ([3]). أما **النبأ**، فهو يدل على أخبار الماضين أيضا ، كما في

---

[1] **جيرار جينيت – خطاب الحكاية ترجمة محمد معتصم – عبد الجليل الأزدي - عمر الحلي – منشورات الاختلاف- الجزائر – ط 3- 2000 – ص 108 .**

* يرد لفظ القصة بمختلف صيغه 24 مرة و هذا بيان مفصل لمرات ورودها: آل عمران 62 النساء 164 (2) الأنعام 57 الأنعام 130 الأعراف7 الأعراف 35 الأعراف 101 الأعراف176 (2) هود100هود120 يوسف3 (2) يوسف5 يوسف111 النحل 118 الكهف13 طه99 النمل76 القصص 25 (2) غافر 78 (2) أما لفظ النبأ بمختلف صيغه فيرد39 مرة و هذا بيان مفصل لمرات وروده: البقرة33 (2) المائدة27 الأعراف175 التوبة70 التوبة 94(2) يونس71 يوسف37 إبراهيم9 الكهف13 الشعراء69 ص 21 ص 67 ص 88 الحجرات6 النجم36 التغابن5 التحريم3(4) القيامة 13 الأنعام34 الأنعام67 النمل22 القصص3 النبأ2 آل عمران44 الأنعام5 هود49 هود100 هود120 يوسف102 طه99 الشعراء6 القصص66 الأحزاب20 القمر4

[2] البحر المحيط505/2.البغوي49/2روح المعاني190/3.البقاعي444/4الرازي92/8.السيوطي612/3.الطبري467/5.القرطبي5/ 160التحرير و التنوير266/3..ابن ابي حاتم668/2الثعالبي55/2ابن عطية 448/1.

[3] القصة بمعنى الخبر لسان العرب3651/5- المحكم و المحيط الأعظم لابن سيده 101/6- الأزهري تهذيب اللغة 210/8 و في".العين مرتبا على حروف المعجم"395/3...القصة معروفة.و في الصحاح ج1051/3. القصة الأمر و الحديث و في تاج العروس ج104/8 الأمر و الحديث و الخبر.

قوله تعالى {أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وِأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} – التوبة70 . و لكنه قد يدل على القرآن الكريم أو على الحدث الحاضر كما في قوله تعالى {قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ}ص 67.([1])
و قد يدل على المستقبل كما في قوله تعالى { فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاء مَا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ} الأنعام– 5 . ([2]).

نلاحظ بناء على ماسبق أن "النبأ " أشمل من "القصة" التي تطلق على قصص الماضين فقط.([*]). فالنبأ يشمل القصة النبوية التاريخية ، و القصة الراهنة ، أي المعاصرة لنزول القرآن الكريم ، و قصة الجزاء. **و بناء على هذا فإن أنسب تسمية نراها للسرد القرآني هي النبأ** ، و هو قريب من مفهوم الرواية .

[1] **في عمدة التفاسير لابن كثيرج3/ 176**- أي خبر عظيم و شان بليغ هو إرسال الله اياي إليكم. و **في ابن الجوزي ج154/7** "..و في المشار إليه قولان أحدهما هو القرآن- قاله ابن عباس ، و مجاهد، و الجمهور.و الثاني أنه البعث بعد الموت، قاله قتادة ". و **في البحر المحيط 390/7** "الضمير في قوله"قل هو نبأ" يعود على على ما أخبر به صلى الله عليه و سلم من كونه رسولا،منذرا داعيا إلى الله " .

[2] **في البحر المحيط ج4-ص79** يذكر من وجوه تفسير "أنبائهم" في سورة الأنعام 5 "..و قيل هو عذاب الآخرة". و في الرازي/**ج166/12-167** أنه "..العذاب الذي أنذر به تعالى و نظيره" و لتعلمن نبأه بعد حين" ..ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا ..و يحتمل ان يكون عذاب الآخرة". **و الطبري 156/9.** يؤول ذلك بقتلهم يوم بدر بالسيف. و **في القرطبي8/"324** " و المراد ما نالهم يوم بدر.و قيل يوم القيامة.".و **في تفسير ابن أبي حاتم**" سيأتيهم يوم القيامة أنباء ما استهزؤوا به من كتاب الله عز وجل"**1263/3**.و **في تفسير ابن عطيةج268/2** " وهذه العقوبات التي توعدوا بها تعم عقوبات الدنيا كبدر و غيرها و عقوبات الآخرة" – و **في الكشاف : ج224/2."** ..سيعلمون بأي شيئ استهزؤوا.......و ذلك عند ارسال العذاب عليهم في الدنيا أو يوم القيامة ، أو عند ظهور الاسلام و علو كلمته".

[*] يرى **عبد الكريم الخطيب"- القصص القرآني في منطوقه و مفهومه" دار الفكر العربي 1384 ه 1965 م** - ص 47-48 أن القرآن الكريم يستعمل" النبأ" في الإخبار عن الأحداث التي مضى الزمن بعيدا بها ، والخبر و الأخبار في الكشف عن الوقائع القريبة العهد بالوقوع- ا.ه و الواقع أن القرآن الكريم لا يكاد يستعمل الخبر (بالتحريك) مفردا إلا مرتين على لسان موسى حين رأى النار" سآتيكم منها بخبر" النمل7- "لعلي آتيكم منها بخبر" القصص 29- " و ترد جمعا في ثلاثة مواضع" قد نبأنا الله من أخباركم" التوبة 94- " ونبلو أخباركم" محمد 34- " تحدث أخبارها" الزلزلة 4- و واضح من هذه الشواهد أنه لا يستخدم الخبر في الكشف عن أية وقائع قريبة أو بعيدة العهد بالوقوع. أما "النبأ " فقد أثبت بالقرآن الكريم و أقوال المفسرين دلالته على الماضي و الحاضر و المستقبل. و في القرآن الكريم شواهد أخرى تنفي أن تكون دلالة "النبأ "على" الأحداث التي مضى الزمن بعيدا بها" كقوله تعالى"..إن جاءكم فاسق بنبأ.." الحجرات6- و قوله تعالى على لسان الهدهد "وجئتك من سبإ بنبإ يقين" النمل 28. أما حول مفهوم الخبر فنحيل على الدراسة القيمة **للدكتور محمد القاضي " الخبر في الأدب العربي دراسة في السردية العربية كلية الآداب-منوبة – تونس – دار الغرب الاسلامي – بيروت لبنان ط1- 1419 ه 1998 م**- خاصة ص 107- 119.

و الواقع أن "**قصة الجزاء**" لا يلتفت إليها الدارسون الذين يتناولون القصة القرآنية ، أو لعلهم على الأصح لا ينتبهون إلى وجودها أو أدبيتها السردية. رغم أنها قصة مستقبلية يحفل القرآن الكريم بمشاهدها، و هي في الفضاء السردي القرآني تمثل ما يسمى النهاية أو الخاتمة في الرواية.

فالسرد القرآني الكريم له نقطة بداية هي **قصة الخلق** (خلق آدم عليه السلام وخروجه من الجنة). و هي من خلال بنيتها الوظيفية تمثل النموذج الأولي **للقصة النبوية**، و قصة الانسان على الأرض حتى يوم البعث.ثم تأتي **قصة الجزاء**، التي تتقلص فيها البنية الوظيفية و تزول، بحيث يصبح الفاعل الدنيوي " الآدمي" منفعلا، مفتقرا لأية فاعلية .

و بين قصة الخلق، و قصة الجزاء، **قصة الانسان على الأرض أو قصة الحياة الدنيا**، وهي قصة تُضمَر معظم ملامحها، و لكن النص القرآني لا يخلو من إشارات إليها. "سورة يونس الآية24 مثلا."

خلاصة ما تقدم أن السرد القرآني يشمل **الماضي (قصة الخلق- القصة النبوية- المثل القصصي) و الحاضر(المضمر و المشار إليه) والمستقبل (قصة الجزاء)**. و أن أنسب تسمية له مستخلصة من القرآن نفسه: **"النبأ"**. فهذا اللفظ أطلق في القرآن الكريم على قصص الماضين، و على القرآن الكريم **حال نزوله**، وعلى قصة الجزاء. و قد اعتبرنا "النبأ " بهذا المعنى قريبا من **الرواية** ، ومنه نستنتج : **أن أفضل مقاربة للسرد الأدبي في القرآن ينبغي أن تتم انطلاقا من كونه رواية ، لا قصصا متناثرة** . و لا يعني هذا استبعاد مصطلح القصة القرآنية ، و لكنه يعني التعامل معها **كبنية سردية صغرى** ضمن بنية أكبر هي الرواية القرآنية أو النبأ القرآني.

و لا شك أن ثمة اعتراضات متوقعة على ما استنتجناه ، و سأناقش هذه الاعتراضات المتوقعة بالتفصيل:

1) – أول اعتراض متوقع هو حول **تشظي السرد القرآني** ، و توزعه على مختلف السور. فكيف نجمع أشتاته ليستقيم لنا الزعم بأنه "نبأ" (بصيغة المفرد) أو رواية؟

وردنا على هذا الاعتراض أن النص القرآني يمتاز بالوحدة الكلية في المقاصد والأغراض، و السرد بوصفه أبرز مكونات النص القرآني لا يخرج عن دائرة المقاصد القرآنية العامة. ثمة لحمة بين أجزاء النص القرآني كله ، و السرد بهذا ملتحم بالخطاب التكليفي التشريعي . و لو صح مثل هذا الاعتراض لكان أولى به من تناولوا القصة القرآنية بوصفها قصة منعزلة عن سياقها الكلي : فالذي نسعى إليه هو إعادة السرد القصصي القرآني إلى ذلك السياق القرآني العام من خلال إعادة تركيبه.

إن النظرة التجزيئية للسرد القرآني و إغفال بنيته الكلية من شأنها أن توقع المتلقي في عمى قرائي لا مخرج منه إلا باستجماع عناصر السرد. من نماذج ذلك العمى القرائي، ما وقع فيه محمد أحمد خلف الله، حين تحدث عن " اختلاف عبارات الشخص الواحد في الموقف الواحد " و هو يريد بذلك إثبات نظريته حول"لا تاريخية" القصة القرآنية، يقول:

" ...و من ذلك تصويره لموقف الاله من موسى حين رؤيته النار فقد نودي في سورة النمل بقوله"**فلما جاءها نودي أن بورك من في النار و من حولها**" و في سورة القصص "**فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين**" و في سورة طه" **فلما أتاها نودي يا موسى. إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى**"..." ([1])

لو أدرك " خلف الله " السرد القرآني في بعده الكلي، لما عجز عن دمج هذه العبارات القرآنية، التي بدت له مختلفة، في عبارة واحدة طويلة " **بورك من في النار و من حولها. يا موسى إني أنا الله رب العالمين. إني انا ربك فاخلع نعليك، إنك بالوادي المقدس طوى**".

2)- ثاني اعتراض أتوقعه **هو افتقار السرد القرآني للترتيب**. وأرد على هذا الاعتراض بأن الرواية الحديثة نفسها تتلاعب بالزمن و لم تعد تؤمن بالخطية الزمنية. فالروائي الحديث حسب "برادبري" " قد فقد شيئا ما من ايمان القرن التاسع عشر بالواقعية، من التسلسل و التتابع المنطقي للعمل الروائي" ([2]) و في السياق نفسه يرى بوتور أنه لم يعد هناك شكل ثابت للرواية"...بل على العكس فإن الوقائع

---

[1] محمد أحمد خلف الله – الفن القصصي في القرآن- ص 82.

[2] **مالكوم برادبري – الرواية اليوم .ترجمة أحمد عمر شاهين. الهيئة المصرية العامة للكتاب1996 - من المقدمة ص 9.**

المختلفة التي تعالجها الروايات يجب أن تتوافق معها أشكال مختلفة من السرد الروائي" ([1]) إن الرواية الحديثة تشبه غابة أو بناية معقدة " ومهما كان الباب الذي نلج منه فإن الشيئ نفسه هو الذي يحدث" ([2]).

و قد لاحظ عبد الله ابراهيم من خلال دراسته للمتون الروائية العربية في الستينيات من القرن العشرين" أنها صيغت على نحو تتناثر فيه مكونات المتن في الزمان" ([3])

3)- ثالث اعتراض أتصوره هو: **التكرار في السرد القرآني**. و لن أتطرف في الرد فأزعم مثلا " أن أكثر القصص القرآني تتكرر فيه الشخصية، و لا تتكرر فيه الحادثة" ([4]) و لكنني ألاحظ أن التكرار أولا و قبل كل شيئ هو سمة أسلوبية عامة في القرآن. و أتساءل: هل التكرار ضد السرد؟ بمعنى هل هو نقيض السرد؟ الجواب طبعا بالنفي. و رغم ذلك فإن التكرار القصصي في القرآن ليس تكرارا خالصا بل ثمة عناصر سردية تغفل في قصة و تبرز في قصة اخرى.([5]). و نلاحظ أن التكرار أحد التقنيات في الرواية الحديثة، و قد استخدم هذه التقنية روائيون كبار كلورانس داريل في" الرباعية الاسكندرانية " و وليم فولكنر في " الصخب و العنف " و هي تقنية تعود إلى تعدد الشخصيات المشاركة في المادة الحكائية و لما كانت الرؤى مختلفة أدى هذا إلى إعادة جزء من المتن أو المتن كله أكثر من مرة ([6]) و قد

---

[1] **ميشال بوتور – الرواية كبحث**- ضمن كتاب الرواية اليوم- اشراف مالكوم برادبري- ص 45.

[2] **ميشال بوتور- بحوث في الرواية الجديدة- ترجمة فريد أنطونيوس- منشورات عويدات بيروت باريس ط 3-1986** ص 107.

[3] **عبد الله ابراهيم : المتخيل السردي- المركز الثقافي العربي- بيروت – الدار البيضاء- ط1-1990**- ص 109.

[4] عبد الكريم الخطيب- القصص القرآني في منطوقه و مفهومه- ص 45.

[5] **ينظر- محمد مشرف خضر-بلاغة السرد القصصي في القرآن الكريم- بحث مخطوط مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الآداب – جامعة طنطا - مصر - 2001 .** ص 50 .

[6] ينظر- عبد الله ابراهيم- المتخيل السردي ص 111 - 112. و كذلك يمنى العيد: الراوي ، الموقع، الشكل: ص 115-122. حيث تتناول بالتحليل رواية"ميرامار" لنجيب محفوظ.

يُعترض علينا هنا بأن السرد القرآني لا يعرف تعدد الرؤى لأن الراوي واحد و هو الله سبحانه. و نجيب بأن غياب تعدد الرؤى لا ينفي تعدد زوايا النظر، فكل قصة مكررة في القرآن تحمل عناصر جديدة.([1])

4) الاعتراض الرابع الذي يمكن ان نواجهه هو **غياب أو ضمور بعض العناصر "الضرورية"** في السرد القرآني.

و جوابنا أن السرد القرآني في كليته غني بالتفاصيل. و حتى لو تجاهلنا هذا الأمر، و تعاملنا مع بعض القصص القرآنية معزولة عن سياقها، فينبغي ألا ننسى دور القارئ في استكناه مضمرات النص. فالقارئ- بالاضافة إلى المؤلف- يضفيان على النص - حسب كلر- ما هو أكثر من المعرفة باللغة- يضفيان عليه خبرة إضافية.([2]) و من المعلوم أن العربي القديم كان ملما بطرف من القصص القرآني كقصتي عاد، و ثمود، فهناك " تناص" يستحضر من خلاله المتلقي العربي المعاصر للبعثة النبوية " نصوصا " ([3]) قديمة من خلال النص القرآني الكريم.و هذا ما يفسر- ربما -عدم إسهاب النص القرآني في ذكر التفاصيل الخاصة بقوم هود و صالح عليهما السلام، لأن"القرار فيما يتعلق بمقاس الحكاية إنما يكون رهنا بكفاية القارئ التناصية"([4]). و لعل هذه " الكفاية التناصية " عند القارئ المعاصر أرحب مدى، و أبعد غورا.

---

[1] ينظر ما قدمه محمد مشرف خضر في - المرجع السابق ص 17-51.

[2] **عن السيد ابراهيم- نظرية الرواية- دار قباء القاهرة 1998.** ص 38.

[3] نستخدم هنا النص "استثناء" بمعناه الشامل لكل الخطابات عند هيلمسليف وغيره.ينظر: Jean dubois et autres –Dictionnaire de linguistique. P. 486. و نقصد بالاستثناء أن هذا المفهوم لا يمس منهجنا الاجرائي.

[4] **أمبرتو إيكو : القارئ في الحكاية- ترجمة أنطوان أبي زيد- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء بيروت – ط 1-1996** ص 136- و يقصد ايكو (أو المترجم على الأصح) هنا بالمقاس حجم الحكاية أو طولها.

الجنون الخلاق
قراءة تحليلية لنموذج "البهلول"
في شعر أدونيس

أ/ زهيرة بولفوس
قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة منتوري- قسنطينة /الجزائر

« الشعراء والروائيون يدركون بين السماء والأرض كثيرا من الأشياء ما تزال حكمتنا المدرسية غير قادرة على الحكم بها ، فهم في معرفة النفس أساتذتنا نحن البشر العاديين لأنهم يعبون من ينابيع لم نجعلها بعد قابلة للإدراك علميا » .

سيغموند فرويد ((Sigmund Freud)

نستحضر هذا الطرح ونحن نتأمل المسار الشعري الأدونيسي ، حيث يتجلى ولع الذات الشاعرة بالأعماق الإنسانية البكر ، وكذا سعيها الدائم إلى تجسيد صورة الإنسان – الفاعل الذي يكسر حدود الزمان والمكان ويتخطى الرتابة ليعيد هندسة الكون وتسمية أشيائه وفقا لرؤيته الخاصة، وهذا من خلال ابتكار نماذج فنية والتوحد بها ، حيث استطاع من خلال هذه الظاهرة تجسيد الصورة الحقيقية لإنسان الداخل بنقاوته ولا محدودية طاقاته الذاتية الكامنة وتفجيرها ؛ لأنَّها القادرة وحدها على هدم الواقع الميت وتجاوزه إلى بناء معالم الممكن وتجسيد إمكانية التغيير وحتميته ، وكذا ممارسة فعل الوجود بإحساس تام بالكينونة .

وقد بلغ تعمق أدونيس في دخيلاء الذات الإنسانية وفي الماوراء حد معايشة الجنون ؛ هذه المساحة التي أباحت له التحرر من كل القيود وصولا إلى العوالم التي تعجز عن إدراكها عقلية الإنسان العادي المقيَّدة بالنظم والتعليمات ؛ حيث توحدت قدرات الشاعر الخلاقة ببراءة وصدق عوالم البلاهة ، فكان نموذج " البهلول " نتاج ذلك التفاعل العميق بينهما ؛ إذ امتزجت في تركيبته الحكمة بالجنون والحقيقة بالخيال والواقع بالماوراء ، راسمة خطوة تجريبية جديدة على مساره الإبداعي خرجت به عن حدود المألوف وتحديدا في ديواني " المطابقات والأوائل "[1] و " مفرد بصيغة الجمع "[2] .

و لعل الجدير بالذكر في هذا المقام أن نموذج "البهلول" لم يوجد في شعر أدونيس من فراغ ؛ بل هو خطوة تجريبية كللت رحلة بحثه عن صورة الإنسان – الفاعل ، المتجرد من حدود الزمان و المكان ، و التي كانت بدايتها ديوان " أغاني مهيار الدمشقي " [3] ، مؤكدة نزعته التجاوزية التي لا تعترف إلا بالجديد .
ثم إن البهلول ذات رأت الواقع على حقيقته فنبذته و كشفت عيوبه و مفاسده بكل حرية وارتجال ، ومن دون خوف أو تردد لأنها تمتلك البديل ؛ فهي تعيش في عالمها الداخلي الخاص مكتفية بذاتيتها متزودة بكشوف الرؤيا في مواجهة ظلامية الخارج و انسداده .
وهي في تملصها و رفضها للعالم الخارجي متملصة أيضا من المعالم أو الحدود التي قد تقيِّدها ضمن إطار وصفي ثابت ؛ ذلك أنّها مجهولة الملامح فهي ذات «لا شخصية » ، كما أنّها واعية لحقيقتها بعيدا عن تأثيرات الآخر المعمم .

إن هذه المساحة من الحرية في التعبير ، و القدرة على تجسيد خلجات الداخل و رغباته بعيدا عن القيود و القوانين ، وهذا التملُّص المطلق من سلطة الآخر و الاحتكام التام لتوجيهات الداخل و ايحاءاته هي – مجتمعة – الأسباب التي شدَّت أدونيس إلى ابتكار هذا النموذج الفني المتوافق طواعية مع مشروعه الحداثي و رؤيته التجاوزية المحتكمة إلى هاجس التحوُّل الدائم .
و هو أيضا ما ذهبت إليه " أسيمة درويش " في قولها أن البهلول أو الأبله ذات « تأتي في مستوى دون مستوى الإنسان السوي كما هو متعارف عليه في الذاكرة الجمعية ، لكنها في الحقيقة تجسد إنسان الداخل بكل صفائه و نقاوته و حريته الداخلية التي لا تعرف الحدود »[4] .

وقبل تتبع حضور هذا النموذج الفني في شعر أدونيس و ملامسة جمالياته لا بد من تقديم مفهوم نظري لظاهرة النمذجة الفنية .

يستوقفنا في هذا السياق الطرح الذي قدّمه " سعد الدين كليب "؛ والذي مفـــاده أن الظاهرة تعني « خلق شخصيات ذات طبيعة نفسية أو اجتماعية معينة ، تتنامى في سياقها الفني مستقلة بهذا القدر أو ذاك عن ذات المبدع »[5] لتعبر عن علاقـــة هذه الذات بالظاهرة المنمذجة .

و للنموذج الفني سمات فنية متعددة أكد الناقد أنّها « تتحدد بالتعبير عن جـــوهر الظاهرة المنمذجة تعبيرا مكثفا مركزا من دون الالتفات إلى ما هو ثانوي أو عرضي أو يومي ، مما قد يشكل أساسا من أسس النمذجة في الروايـــة و المســـرحية ، و يتحدد بالتعميم المجازي القائم على الطبيعة الانفعالية للعلاقة بين الذاتي و الموضوعي ، و بدرامية الموقف ، والتنامي في إطار النوعية المحددة ، و بالوحدة العضـــوية ، و بالإيحاء المتكثر ؛ كما يتحدد أيضا بالحسية الصورية التي مـــن دونهـــا لا تكـــون للنموذج كيان قائم بذاته ، ولا يستطيع أن يكثر إيحائيا فمن دون الحسية الصورية يغدو النموذج مجرّد رأي مطروح ، يتطلب المحاورة الذهنية لا المعايشة الجمالية»[6].

تكشف جهود أدونيس الرامية إلى ابتكار نماذجه الفنية الخاصة عن الرغبـــة الملحة التي تسكن أعماق ذاته الشاعرة المتمثلة في تجسيد صورة الـــذات المكتفيـــة بذاتيتها ، المتجردة من شيئيتها، المتمتعة بحريتها في فضاء عالمها الداخلي النظيـــف المنطلقة نحو الخارج بحثا عن المعرفة الذاتية للحقيقة في أصلها بعيدا عـــن التشـــيؤ وآثاره المحدودة الجامدة ، هادمة كل العوامل التي تحول دون تطهير العالم مـــن أي سلطة أو معرفة مسبقة محولة إيّاه إلى فراغ يغري بإعـــادةالخلق و بـــتفجير الفعـــل الإنساني البناء ؛ الأمر الذي يضمن لها الفرادة و التميُّز دائما .

إذا أردنا أن نأصل للجنون الخلاق في شعر أدونيس لا بد أن نقرَّ بأن لـــه في شعره حكاية تمتد بداياتها إلى قصيدتي " مجنون بين الموتى "[7] و " السديم "[8] من ديوان " أوراق في الريح "[9] ؛ اللتين أكد من خلالهما مقولة أن " الحيـــاة قصـــة

يرويها أبله"[10] ، كما أكد أن الجنون مساحة بكر تبيح للذات تحقيق سيادتها على الكون وتسييره وفقا لرؤيتها .

و تستمر تفاصيل حكاية الجنون الأدونيسي في قصيدة " هذا هو اسمي "[11] ؛ تلك القصيدة التي محت الحكمة لتبشر بالسؤال و بالمواقف المتخطيّة الرافضة لحدود العقل ، وحدود اللغة والفن و حدود التراث و الحب ، وحدود الإيمان و الدين، والمبشرة بالجنون الخلاق ؛ هذا الجنون « الذي أدين به الحلاج والذي أدين بـه غـاليليو وليوناردو دافنشي ونتشه و بليك و ميشو، الجنون الذي عقله الحلم – العقـل – الشوق – الموت – التحوّل – المتاه – الخرق – الابتكار الجنون الذي هو نظافـة الذاكرة من القوالب ونظافة الأعماق» [12] .

هذا الجنون الخلاق عرف طريقه إلى التبلور أخيرا في نموذج فني ذو تركيبـة مفتوحة على لا محدودية الوصف والتأويل ؛ هو شخصية " البهلول " التي شـغلت حيزا مهما من إبداعات أدونيس ولا زالت تمارس حضورها في أعمالـه المتـأخرة راسمة تفاصيل جديدة لحكاية الجنون الأدونيسي الملهم واللامحدود (*) .

ففي ديوان " المطابقات و الأوائل " يستوقفنا التفاعل البناء بين الـذات الشـاعرة والبهلول في «قصيدة البهلول »[13] ، وقد نسبها الشاعر إليه لأنّها ترصد تحولاته الشبيهة بدورة الحياة الكونية و تقلبات الفصول الأربعة في حركيتـها و تعاقبـها المتواتر بعضه من بعض ، حيث تحولت الذات الشاعرة إلى راوي ينقل تحركـات البهلول ، و يعبر عن هواجسه و انشغالاته في الكثير من مقاطعها ، بعد أن أكدت توحدها به في الهواجس و الانشغالات و في الطموحات و الأهداف أيضا وهذا في المقطع الأول منها و المعنون ب: (موجز أخبار) [14] .

و الموجز عادة يتضمن العناوين الرئيسية التي ستعرف طريقها إلى التفصيل لاحقـا وهو شأن هذه القصيدة إذ نجد مقطعها الأول أشبه بالخلاصة التي تتضمن النتـائج المتوصل إليها ؛ فللبهلول حس شـاعر يتوحـد بعناصـر الخلـق في الطبيعـة ،

وبميكانيزمات التحوُّل والتجدد فيها ؛ كلماته خيوط الشمس ، وجسده وجه الحقول ، ويكتب إبداعاته على العشب الأخضر المتدفق بالحياة و بالقدرة الذاتية على النمو ، لا يستسلم لليأس بل يتخطاه بإخضاعه إلى ماء الفصول حيث لا مكان إلا للتحول و الصيرورة ؛ وهو في هذا لا يخفي ولعه بالمد التحولي الهيراقليطي القائل باستحالة عبور النهر مرتين [15] ؛ لأن الحياة جريان دائم لا يعرف التكرار أو التراجع ؛ وهذا ما يتضح جليا في قوله [16] :

لا يُريدُ الشِعرُ السَاقِط مِن رَأسِ الخَريفِ
أنْ تَراه امْرَأةُ الصَيف ، يَهْوي
قَمَرًا يُولدُ من تِلقَائِه
بَين سَاقَين ...و يَهْوى
أنْ يَرىَ في عُنقِ العُصفورِ نَهْرًا
و يَرَى العَالم في وَجْه الحُسَين
ويَرَى نَارًا عَلى النَهْرِ ، ومَلاَحًا ، وتَلويِح ذِرَاع.

فالبهلول – كما يبدو – مؤمن بالتحوُّل ، محب للحياة حتى النخاع ، رافض للوساطة أو الاتكالية معتمد على ذاته ، متطور من تلقائه ، نابذ للقيود و للحدود المرسومة سلفا ، لا يهوى إلا الانفتاح صوب اللانهائي حيث الصيرورة المتدفقة بالجديددائما ؛ و هو في ذلك متفائل بالغد الذي سيجيئ لتغيير ملامح حاضره؛ لأنه يهوى اختزال العالم في وجه الحسين .

و الحسين بن علي (كرَّم الله وجهه) شهيد كربلاء و خلاصة الحزن الشيعي ذو النزعة التجاوزية المتضمنة مرارة الفاجعة و تفاءل المستقبل المشرق في آن ؛ هو رمز « لصاحب القضية النبيلة الذي يعرف سلفا أن معركته مع قوى الباطل خاسرة؛ ولكن ذلك لا يمنعه من أن يبدل دمه الطهور في سبيلها ، موقنا أن هذا الدم هو الذي سيحقق لقضيته الانتصار و الخلود و أن استشهاده نصرا له و لقضيته »[17]؛

فبدمه سترسم – حتما – تفاصيل الحياة الجديدة ، ومن ثمة يتجسد التغيير الـــذي يسعى إليه البهلول / الشاعر و الذي رمز له في المقطع الشعري السابق بالنار لأنه يعتبرها – شأن هيراقليطس – « العنصر الأساسي للعالم ، العنصر الواحد الوحيـــد الذي هو جوهر التعدد و الكثرة – جوهر الصيرورة . إنّه عنصر متحرك لا ساكن : متحرك في اتجاهات متعاكسة . وفي تحركه الدينامي يخلق التناقضات الـــتي تجـــد التعبير المرئي في ظواهر التغيُّر و التطور الدائمين » [18] ؛ و هذا ما يؤكد اقترانهـــا بالنهر رمز الصيرورة الهدمبنائية الدائمة .

و بهذا – كله– ينكشف الهاجس الذي يسكن دخيلاء البهلول / الشاعر ، و الذي يعمل جاهدا على تحقيقه ، و المتمثل في الانبعاث و تجسيد معالم الحياة الجديـــدة، وهي الرسالة التغييرية التي حملها تساؤله النابع من أعماقه ؛ في قوله : « كيـــف لي أن أحيي زهرا / يجتاحه الرمل ؟ وهذا جسدي يختلج الآن كـــراع بـــدوي »[19] ؛ففي التقابل الضدّي بين الزهر و الرمل يكمن الصراع الجدلي العميق الذي يعيشه البهلول فالرمل إشارة لما في حضارتنا من جمود و تقولب وســـلفية ، أمـــا الزهـــر فيختزل كل عناصر الحياة في هذا العالم و كل المؤشرات التي يسعى البـــهلول إلى بعثها فيه من أجل تجديد الحياة و بث الحركيّة التي من شـــأنها تحقيـــق الازدهـــار المنشود.

ثم إن السؤال يخفي وراءه تنبيها إلى صعوبة المهمة و استحالتها على الإنسان العادي ذو القدرات المحدودة لذلك راح البهلول يؤكد اعتناقه للتحوّل ، وحلوله في أكثر عناصر الطبيعة قدرة على تجسيده ؛ إضافة إلى تأكيد اكتفائه بذاته المتنصلة من تشيؤ العالم الخارجي ، الرافضة لجموده و الثائرة على رتابته و سكونيته القاتلة، لارتباطها المعلن بعالمها الخاص حيث بكارة الخلق و صفاؤه الدائم ؛فالبهلول – وكما أسلفنا – يمتلك الحرية المطلقة في التعبير عن مواقفه الرافضة للواقع ، وفي تغـــيير معالمـــه و

إعادة تسمية أشيائه بمسميات جديدة تتماشى و رؤيته الخاصة إليها ؛ وهو ما أكده اشاعر بقوله [20] :

مَا عَلى البَهْلول لَو سمّى يَده شَاطِئين
مَا عَلى البَهْلول ، لَو يَلْبسه النَهر ، و لَوكَان الشِّراعْ ؟

و الشاعر لا يخفي رغبته الجامحة في تذويت ذاته من خلال نموذجه الفني المبتكر؛ ذلك أن اكتفاء البهلول بعالمه الخاص و بمقوماته الذاتية سيجعله مصدرا للفاعلية الإنسانية في هذا الوجود مما سيكسبه إمكانية التجدد المستمر ؛ فتوق « هذه الذات لتذويت ذاتها هو توق لخلقها و إعادة خلقها بدون توقف . فإرادة الخلق تتحرك دائما تحركا أماميا ، تحركا تتكشف من خلاله و تتبلور فيه حرية الفعل غير المشروطة . و لكن تحركها الأمامي لا يعني أنّها تتجه نحو نقطة معينة ثابتة فى الوجود » [21] ، بل إن إرادة الخلق بفاعليتها ستتمكن من إعادة الوحدة المتناغمة بين البهلول / الشاعر و الوجود ليصبح « كالطبيعة ، فاعلية هدفية بلا هدف معين» [22] .يمتلك قوة الخلق الذاتي كما ينفتح على الصيرورة اللانهائية ، و قد اختزل الشاعر صفاته تلك في لفظتي (النهر) و (الشراع) ؛ ففي الأولى تحوُّل دائم ، وفي الثانية تحكم ذاتي بمجريات الحركة وتوجهها و كليهما جزء من تركيبة البهلول .

بعد الموجز تأتي التفاصيل [23] ؛ وهو عنوان المقطع الشعري الثاني من القصيدة ، حيث يخرج البهلول مواجها سوداوية الواقع ، كاشفا انحطاطه ومأساويته بقوله [24] :

إنّها الأُمَة تَرتَاح إلى أشْلائِها
و عَلى الجُدران تَاريخ يَنَام
لَيْس هَذا وَطَنًا / هَذاَ رُكَام .

وفي خروجه إليه يستقرئ سكونيته و يواجه مواته ليعود فيستعرض رغباته الذاتية الكامنة في أعماقه متزودا بطاقاتها المتدفقة في رد السكونية و الموات اللذان يواجهانه ؛ وهذا ما يؤكده الشاعر بقوله (25) :

*خَرجَ البَهْلول يَستَقرئُ مَوت الظُلمَات
*هُو ذا يَرجِع و النَشْوَة تَمْحو الخُطُوات
*يَجْلِس المُوت عَلى شُرفَتِه و يُريه
*كَيفَ يَستَعْرِضُ جَيْشَ الرَغَبَات .

يبدو أنَّ البهلول قد حقق التجاوز الذي يسعى إله أدونيس ؛ إذ تخطى السرد الاستعلائي الكيركيغادي المميِّز لعلاقة مهيار الدمشقي بالعالم (**)، بأن حمل حس شاعر الرسالة التغييرية الشاملة و خرج إلى الناس أملا في تجسيد التواصل البناء بين الإبداع الهادف و الواقع الموبوء من أجل رسم المعالم الأساسية للتغيير الذي سيضمن للحياة تجددها و للحضارة العربية انبعاثها و ازدهارها ؛ وهذا ما يتضح جليا في قوله (26) :

أخْرُجُ الآن إلى الشَارِع حُلُما
أنْ يكُون الشُعراء
هَالةً حَول جَبينِ الفُقرَاء
أخْرُج الآن إلى الشَارع جُرحًا —
الدَمُ الغَامِر تَعويذ و تيه
و عَلى الجُدرَان تَاريخٌ يَنَام .

الملاحظ أنَّ خروج البهلول / الشاعر إلى الشارع لم يغيِّر من الأمر شيئا ؛ فالموت يملؤ المكان و جراحه لم تلتئم بل تفاقمت و اشتد ألمها ؛ و هذا يكشف عمق الهوة التي تفصل الشعر عن المتلقي و كذا انعدام فاعليته التغييرية لاستحالة وصول رسالته

إليه مما زاد من وطأة المعاناة و عمَّقتها ؛ و هذا ما أكـــده البـــهلول بقولـــه [27] :

مَالذِي يَقدر أن يَفْعله الشِعر ، ورِجلاه قُيود

*وعَلى عَينَيه أسْوَارُ الظَلاَم ؟

أتُراه يَهدِم السُور بِغصْنٍ من أرَاك ؟

*مَالذي يَقدرُ أنْ يَفعَله الشِعر لتَاريخ يَنَام ؟

يقف القارئ المتمعن في هذا المقطع الشعري على إقرار صاحبه بأمرين اثنين ؛ الأول منهما وحدة الذات الشاعرة مع شخصية البـــهلول في تشـــكيلها لهـــذا النموذج المجسد لذاتية الذات المخلصة لعالمها الخاص فالبهلول شاعر يحمل علـــى عاتقه مسؤولية إحداث التغيير وتجسيد معالم الانبعاث في الواقع ورســـم الســـبل الكفيلة بذلك .

أما الثاني فإقرار بالهزامية الذات العربية الخاضعة لسلطة الآخـــر الظـــالم ونفـــوده والمستسلمة لوضعها دون أي محاولة للرفض أو التمرد الأمر الذي جعـــل مهمـــة البهلول ضربا من الخيال ؛ فالثابت – حتما – لا يمكنه التواصل مع المتحوِّل بـــل سيعمل على تعميق الهوة و إحداث القطيعة التامة بينهما ، إضافة إلى ذلـــك فـــإن القارئ لن يتردد في الحكم بأهمية المتلقي – الفاعل في نجـــاح الرســـالة الشـــعرية وتحقيقها للأهداف المنشودة فالمتلقي هو الذي يتولى فك شفراتها و التزود بطاقاتها في سبيل إحداث التغيير ، و إن كان هذا الطرف مبتورا فإنَّ العمل الإبداعي سيظل جامدا ميتا موات الواقع الذي يرفضه و يعمل على هدمه ، و أدونيس – كما يبدو في هذا المقطع الشعري السابق – يلقي كامل المسؤولية على كاهل القارئ العـــربي النائم في ذل الخضوع للقوانين الموضوعة سلفا .

كما ركز الشاعر على هيمنة السلطة الظالمة و بطشها الذي يعوق العملية الإبداعية ويصادر كل جديد أو مختلف يخرج عن النظم و لا يتقيد بالقوانين ؛ إنَّها الرقابـــة القاتلة التي تسعى جاهدة إلى إجهاض الفعل الإبداعي الخلاق قبل وصوله إلى قرائه

؛ و التي اختزلها في شخص " الحجاج بن يوسف الثقفي" ؛ وهو ما يتضح جليا في قوله [28] :

لَيسَ مَن يَنطِق إلاَ
شَرطُ الحَجَاج / هَل أعْطِيك حُلما ؟
(بَين أنْ يَرتَفِع الحَجاجُ سَيفًا
لِيُشيدَ الدَولة العُظمى ، و تَبني
لغَة الحَلاجِ كُوخًا ،
أطْرحُ السَيفَ و أختَار ...) .

فالحجاج – في هذا المقطع الشعري – رمز لكل قوة باطشة تعمل على قمع الحق عنوة ، و على إخماد كل صوت يحاول أن يرتفع في وجه طغيانها [29] ؛ وهي – كما يبدو– مسيطرة تماما على الأوضاع ، تحكم زمام الأمة بيد من حديد ، لا تتوانى عن فعل أي شيء قد يوصلها إلى غايتها حتى ولو كان الموت ؛ وفي الثنائية الضدِّية (الحجاج / الحلاج) تتلخص فكرة البهلول حول معاناة المبدع الخلاق مع السلطة ؛ وهي معاناة مفتوحة على لا محدودية الزمان و المكان لأنَّها تختزل في طياتها مرارة الماضي و الحاضر معا ؛ فالجديد مرفوض دائما و خصوصا إذا كان خرقا للعادة و تجاوزا لحدود المألوف ؛ فمأساة الحلاج حاضرة و مجسدة في شخص البهلول المولع بعالمه الذاتي الخاص .

يبدو أن البهلول / الشاعر مدرك لخطورة الوضع ولصعوبة المهمة ؛ ولذلك فقد لجأ إلى الغموض سبيلا لتجاوز الرقابة التقليدية التي لا تتعامل إلا بالواضح الملموس ، مؤكدا أن على الشاعر إذا أراد أن يبقى وفيا إلى مبادئه و إبداعاته أن يعتمد الإيماء و الترميز حلا لإيصال رسالته إلى المتلقى ؛ و الذي عليه بدوره أن يكون قادرا على فك رموزها و استنباط معناها ؛ ولعل هذا ما يقصده الشاعر بقوله [30] :

لَماذا / كُلمَا حَاولَ أنْ يَنبضَ صِدقًا
كَذَبَتهُ الكَلمَات ؟و لَماذا
يُحرِّف اليُنبوعُ مَجرَاه لكَي يَبقَى وَفِيا ؟

الملاحظ أن الشاعر يلجأ إلى السؤال لتأكيد قناعاته الذاتية ؛ فالتغيير ضرورة لاستمرارية الحياة و التنوع شرط صيرورتها ؛ لأن النمطيَّة تدفع إلى الثبات والجمود ومن ثمة إلى الموت ؛ كما أن البساطة و الوضوح ستؤدي حتما إلى النتيجة نفسها؛ و لهذا على الكلمات خيانة صاحبها كي تضمن له التجاوز و السبق فحيث الكذب تكون العذوبة و يكون الخلق ، و على الينبوع تغيير مجراه باستمرار كي يضمن تجدده الدائم وحيويته الأكيدة ؛ فالرتابة نظام ، والنظام ثبات ونمط وكليهما يجسدان الموت في نظر البهلول / الشاعر .

لعل الجدير بالذكر في هذا المقام أن الباحث / القارئ لتفاصيل البهلول يستطيع ملامسة الفرق الجوهري بين "مهيار الدمشقي" و "البهلول" ؛ فهما و إن كانا متقاربين حد التقاطع في الكثير من الصفات و الخصائص فإن في تفاعل كل منهما مع الآخرين ، و مع العالم وأشيائه اختلافا يفصل بينهما .

فإذا كان "مهيار" قد أدار ظهره للآخر (الناس و العالم على حد سواء)، متوجِّها إلى ذاته بحثا عن العالم البديل الذي سيتيح له هدم واقعه و تجاوزه ؛ فإن "البهلول" قد انطلق من الداخل بعد امتلاكه للبديل الذي صورته له مملكة الأعماق ببراءتها وصيرورتها الدائمة ، متوجها صوب الخارج تملؤه الرغبة في إحداث التغيير و تجسيد العالم الذي يتمناه لكنه قوبل بالرفض و المعارضة ، الأمر الذي أدى به إلى الوحدة في عوالم الداخل من جديد ؛ لأن الإحساس بالنفي سيولد حتما الإحساس بالاغتراب ؛ كتتويج لفشل التواصل بين ذات " البهلول" و عالمها الخارجي ؛ و هو ما يتضح جليا في قول الشاعر [31] :

مَا عَلى البَهلُول لَو غنَّى وَحِيدًا :

هُو ذا وجْهِي بين السَابلة

يَتوارَى

حِينَمَا تَنفتِحُ الدُّربُ و تَمضِي القَافِلة

لاَ لَمَا قُلتَ و قَالو

بل لشَيءٍ آخَر أكْتُمهُ

كُل مَا أُعلِن ، أنِّي أتَوَارى

فِي زُحام السَابلَة

حِينمَا تَنفِتح الدُّربُ و تَمضِي القَافِلَة .

يبدو أن تفاصيل البهلول التي قادته إلى معايشة الوحدة و التواري عن الناس في عمق المسير و في الزحام قد قادته أيضا إلى « استطرادات »[32] تصور مرارة الواقع العربي و مأساوية الحالة التي آل إليها و هو عنوان المقطع الثالث من القصيدة ؛ حيث نقف في بدايته على مأساة الشعب الغربي في فلسطين و بلاد الشام عموما ، فهذه الأرض التي يحتضن ترابها عمق الحضارة و كثافة التاريخ قد تحولت إلى مقابر تأوي آلاف الجثث ؛ فحتى نهر الأردن كان — و منذ معمودية المسيح (عليه السلام) فيه — رمز التجدد و الحيوية لم يعد فيه إلا الطمي لأن الموات محيط بكل ركن في أرض العرب ؛ وهو ما ذهب إليه الشاعر ب في قوله [33] :

هَا هُنَا يَرْوي تَواريخ مَحنْها

جُثثُ الأطْفَال ، يَسْقي

شجرا مَاتَ ، و هذا

نهْر الأردُن يستَسلِم للطَميِّ ، بماذا

يَعِد الطَميُّ ؟ اليَنابيع جِراحٌ

و الفُصول انْكسَرت ...

فكل القرائن – كما يبدو- دالة على الموت و على مأساوية الوضع العربي وانحطاطه ، فجثث الأطفال التي طمست التاريخ العربي المشرق و محت كل معالمه ، و الشجر الميت ، و الطمي الذي يملؤ نهر الأردن معلنا توقف جريانه ، و الينابيع التي تحولت إلى جراح لا تتدفق إلا ألما وحسرة ، و الفصول التي فقدت حركيتها فانكسرت أمام الثبات المسيطر على العالم ؛ تتقاطع جميعها في تجسيد موات واقع البهلول / الشاعر وسكونيته ؛ و هي مؤشرات تجعل جهوده الرامية إلى تحقيق الانبعاث الشامل ضربا من العبث ، و هو ما أراد الشاعر تأكيده في صيغة سؤاله ، فما الذي سيحمله الطمي إلى هذا العالم سوى الخراب و الموت ؛ و أي حياة ترجى من عالم أعلن طواعية استسلامه الكلي للموت و الفناء ؟ و أي انبعاث سيكون لأمة سجنت نفسها في قبضة قوانين و نظم لا تبدل أدنى جهد لتغيرها بالانفلات منها و التمرد عليها ؟ .

و الملاحظ أن البهلول / الشاعر يرجع مأساوية الوضع العربي الراهن إلى جمود التاريخ ضمن أطر و قوالب ثابتة يتعامل معها تعاملا آليا شأنها في ذلك شأن التماثيل الجوفاء العديمة الفاعلية ، الأمر الذي زاد من انحطاط الأمة وتراجعها؛ فبقاؤها بعيدة عن الوهج التحوُّلي الذي يسكن ماضيها ، و خضوعها المطلق إلى قواعد و نظم ساكنة لا تتغير قد قطع عنها سبل التجدد و الحيوية ، كما فتح المجال واسعا أمام الموت القادم ليجتاح كل ربوعها ، وليزرع الفرقة في أوصالها ، وهو ما يبدوجليا في قوله [34] :

سَكَر التَاريخُ في حَاناتِنا
هُو ذا يَخرِج مَحمُولا . شُيوخ
و تَماثِيل نِساء .
إنَّها جَائحَة الرَمل ، اقتِلاع ...

و ما دام التاريخ العربي محصورا في تلك القوالب التقليدية الجامدة و النابعة أساسا من نظرة سلفية تقدس الثبات ولا تقبل بغيره بديلا ؛ فإنه لن يبدل في الوضع شيئا لأن فاعليته التغييرية معدومة ، فالثبات والجمود لن يطرحا إلا التخلف و الموات، ولن يزيدا الوضع إلا تأزما و تعقيدا ؛ و هو ما دفع البهلول إلى إعلان انفصاله عن التاريخ المقولب في أطر ثابتة ، لارتباطه المطلق بعوالم الجنون النظيفة من زيف الذاكرة و جمودها ؛ و هذا ما يؤكده الشاعر بقوله [35] :

هَا هنا يَرقدُ : تأتي جُثَثٌ
ترتمي قدَّامه عاريةً
و إذا استيْقظ جاءَت جثثٌ
و ارتَمت قدَّامه عارية
زمَنٌ يكتُبه القَتل — اسألوُه
اسألو البهلول عن أيَّامه
كيف تَستأصِل الذَاكِرة .

فالبهلول - إذا — موقن بأن التعامل مع التاريخ و النظر إليه كإطار ثابت يجب الخضوع إليه و الأخذ بتعليماته دون بحثها أو مناقشة تفاصيلها لا يتوافق وحاضر الأمة العربية الذي يكتبه الموت وتشهد على وقائعه الجثث المتناثرة في كل مكان؛ ولذلك دعى إلى استأصال الذاكرة الميتة و تطهير الداخل من رواسبها بالخروج عن النمطية و الرتابة و التملص التام من القيود و القوانين كسبيل لقهر الموت وتجاوز الثبات المسيطر على العالم بالفاعلية التغييرية للإنسان المتفرد بذاتيته المتمرد على سلطة القطيع و القادر على إحداث الانبعاث و النهوض بالأمة العربية من جديد ، و بهذا يدعو إلى تجاوز النظرة السطحية للماضي بالغوص إلى أعماقه حيث الوهج الذي من شأنه المساهمة في تغيير الواقع و تحويل سكونيته إلى حركة تجاوزية فاعلة

إضافة إلى محاكمة الجزء الثابت فيه وكشف عيوبه و مفاسده ؛ و لعل هـذا مـا لخصته أمنية البهلول المتفجرة في قوله [36] :

آه لَو يُقلَبُ هذا السَطحُ ، لو تُكسَر هذِه الدَائِرة .

التي يؤكد بها انتماءه إلى الأعماق ، و إلى اللامحدود حيث الكشف و الانطلاق؛ ولعل موقفه العدائي من الواقع العربي و من ارتباط شعبه بالقشور و السطح و نبده للعمق و الجوهر قد زاد من عمق وحدته ، لكن لهب التغيير المشتعل في دخيلائـه يمنحه القدرة على تجاوز كل مشاعر الضعف الإنساني التي من شأنها شلّ حركتـه التجاوزية الفاعلة ؛ ولهذا أكد تزوده بالصيرورة الزمنية المتحوِّلة؛ و الخارجة دومـا عن القيود و الحدود لاتصالها المطلق بالمنفتح و اللانهائي؛ في قوله[37] :

لهبٌ يَقسُو على حُزني / حُزني
حَطبٌ رطبٌ ،
تقَاطيعي تدَلّت
صورًا ملءَ الدُخان
لم يعُد يُشعِلها وجْه المكان
يغْرق الآخر فيه ، و أنَا
عابرِ يُشعلُه وجه الزَمان

فإرادة الخلق التي تسكن أعماقه تفوق مشاعر الحزن التي تجتاحه و تبطل مفعولهـا؛ ويبدو ذلك جليا من خلال التفاعل الضدِّي بين اللهب و الحطب الرطب ؛ ففـي الأول نار و حركة ، ثورة وتغيير ؛ في حين يكشف الثاني عن الثبات والسـكونية لأن الحطب الرطب لن يشتعل ولن يتفاعل مع اللهب إلا بعد مدة زمنيـة ليسـت بالقصيرة .

يبدو أن هذه القدرة التجاوزية الخارقة التي ميَّزته عن الآخر و جعلته متجددا باستمرار هي التي سمحت له بمحاكمة التاريخ و كشف مفاسـده بكـل حريـة

وانطلاق في المقطع الرابع من القصيدة و المعنون ب :" مقدمــة الأجوبــة " [38]؛ والذي اعتمد الشاعر فيه على السؤال لاقتناعه التام بالقدرة التجاوزية التي يمتلكها المتلقي جراء فهمه الجيد له ؛ فاحتكام البهلول إلى عوالم الجنون البعيدة عن كــل القيود قد أعطاه الحرية الكاملة لتعرية الماضي وكشف سوداويته القاتلــة و إبــراز ضعف الشخصية العربية و ولائها غير المبرر لحكامها مع تأكيــده علــى تعســف الحكام وبطشهم ؛ و هو بهذه الأفعال - التي كانت قبله مــن المحضــورات — لا يسعى إلى التميُّزلأنه فعلا كذلك ، كما لا يبحث عن البديل فله عالمه الخاص الذي ينطلق منه و يعود إليه ؛ بل يسعى إلى استغلال مساحة الحرية و الحصانة التي يتمتع بها — دون غيره — في إبراز الفعل التغييري للكلمة الشعرية ؛ القادرة- وحــدها — على تفجير الكبت العربي و كسر النمطيَّة الرتيبة التي أحاطــت بالأمــة العربيــة وأحالت حياتها إلى جمود تحكمه قوانين و نظم على الشعب اتباعها إذا أراد البقــاء .فالمعلوم أن لأقوال البهلول صدا وقبولا بين الناس ؛ و هي الوحيدة — دون غيرها — التي تنفد من قيود السلطة و رقابتها ، وهنا تكمن أهمية هذا النمــوذج الفــني وفاعليته التغييرية التي تؤكد الحس التجاوزي للإبداع الأدونيسي .

حيث أنه استطاع تجسيد صورة الإنسان المكتفي بذاتيته و بقدرات وإيحاءات عوالمه الداخلية و القاهر لموات الواقع ، المتجاوز لسكونيته بإرادة لا تعرف إلا التحوُّل ولا تبشر بغير الانبعاث الدائم لأنها تنبع من دخيلائه ذات الحركة الهدم-بنائية الدائمــة وتصب في كلمات هيراقليطية الطابع تنفتح على الصيرورة و لامحدودية التأويــل، اللذان يمنحانها الخلود حتى بعد موت صاحبها ؛ وهو ما أوضحه المقطع الشــعري السادس من القصيدة و المعنون ب : " الموت " [39] .

فإنسان الداخل — إذا — هو الشاعر — الخلاق المهووس بالكشــف و بالتجــاوز؛ الذي يمتلك ما يمنحه الاستمرارية و يعطيه القدرة على التغيير حتى بعد موته ، وهو الشعر ؛ فالكلمة هي سلاح البهلول و إكسير بقائه الذي يخرج به عن قيود المثالية

التي طبعت النماذج الفنية الجاهزة ، والذي سيبقى شاهدا على فاعليتـــه التغييريـــة اللامحدودة ؛ وهذا ما أكده أدونيس في مطلع المقطع الأخير من القصيدة و المعنون بـــ : " شاهدة على قبر البهلول " قائلا [40] :

لغَة البهلول في مِحرابها
على سررِها قُفطانُ ليْل —
لجأت حيث تَكون الأبجَدية
غابَة تسْكنها ريحٌ خفيَّة .

فعالم الشعر حيث السحر ، و حيث القدرات الخارقة للخيال هو البـــديل الـــذي يتجاوز موات الواقع ويرسم المعالم الجديدة للممكن الذي سيســـعى الجميـــع إلى تحقيقه ؛ و البهلول هو ابن هذه المملكة المتدفقة بالعطاء و الخلق ؛ يأخـــد منـــها القدرات التي تبيح له تغيير ملامح الواقع ، فيدخل في فصل النباتات ، ويحيي ولـــه الأرض فتعود البهجة و تزدهر الحياة ، و هذا ما تدل عليه « الشاهدة الثانية » على قبر البهلول ؛ التي قال فيها الشاعر [41] :

دخَل البَهلول في فصْل النباتَات ؛ فأحْيا
وَله الأرضِ
و كان المهرجَان :
ورَق الصفصاف مِنديلٌ و للرِيح يدانِ – ،
إنَّه البهلول في أعرَاسه
مَلكٌ —
كُرسيه الأرضُ وتُعطيه الرياحُ الصوْلجَان .

لا يتردد الباحث / القارئ لهذا المقطع الشعري في ملامسة الوحدة الخلاقـــة بـــين البهلول / الشاعر / الإله و التي تذكرنا بمهيار الدمشقي ؛ الذي توحد في تركيبته الجدلية الأسطوري و الكوني و الذاتي ، كما نلمس أيضا شريان الوهج الإشـــراقي

الصوفي و فكرة وحدة الوجود ، التي بموجبها تحوّل البهلول إلى خالق يحل في أشياء الكون فيمنحها التجدد و البقاء .

يفضي بنا تتبع المسار التجريبي الأدونيسي إلى القول أن « قصيدة البهلول » هـي المفتاح الذي نستطيع به دخول عالم ديوان « مفرد بصيغة الجمـع » ؛ و الـذي انطلق فيه أدونيس من النهاية التي وصلت إليها القصيدة السابقة ؛ حيث غـاص في مملكة الشعر ، و في الماوراء متزودا بكشوف الرؤيا ، باحثا عن الأغوار الجديـدة، ليعود بعدها إلى عالم المحسوسات حاملا القدرة الكاملة على التغـيير و التجـاوز؛ فكان الديوان بذلك خلاصة سيرة ذاتية للشاعر – المبدع – الذي صفت ذاتـه إلى إلهامات مملكة الشعر ؛ فكان السحر و التنجيم وكانت الرموز و الإشارات الـتي تكسر المألوف وتخرج عن حدود المنطق و المعقول ، وكانت الرؤيا الـتي ترسـم تفاصيل الآتي و تجسد صورة المستحيل و تكتب سِفر البداية الذي يوحد الشـاعر بالوجود و يعطيه القدرة على التحوُّل والصيرورة الدائمين .

وفي هذا العالم المفتوح على اللانهائي لا يبقى مكان لغير التجدد و الانبعاث؛ حيث تمارس ذات الإنسان – الخالق فاعليتها ،كما تبرز قدرتها على تغيير هندسة الكـون بعيدا عن هاجس الفناء و يتحقق بذلك مسعى الذات الأدونيسية المولعة بالجديـد دائما .

الهوامش

(1) – ينظر : أدونيس : الأعمال الشعرية الكاملة ، مج2 ، دار العودة، بيروت ، ط5 ، 1988 ص ص 313- 494 .

(2) – ينظر : م ن ، ص ص 497- 726 .

(3) – ينظر : م ن ، مج1 ، ص ص 245- 430 .

(4) – أسيمة درويش : تحرير المعنى (دراسة نقدية في ديوان أدونيس "الكتاب1") ، دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1997م ، ص 209 .

(5) – سعد الدين كليب : وعي الحداثة (دراسات جمالية في الحداثة الشعرية) ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ط1 ، 1997م ، ص 45 .

(6) – م ن ، ص 105 .

(7) – ينظر : المصدر السابق ، مج1 ، ص ص 175-188 .

(8) – ينظر : م ن ، ص ص 189-190 .

(9) – ينظر : م ن ، ص ص 103 –244.

(10) – م ن ، ص 190 .

(11) – م ن ، مج 2 ، ص ص 268- 287 .

(12) _ خالدة سعيد : حركية الإبداع (دراسات في الأدب العربي الحديث)، دار العودة ، بيروت ط2 ، 1982م ، ص 97 .

(*) – للتوسع ينظر : أدونيس : الكتاب – أمس المكان الآن ، مخطوطة تنسب إلى المتنبي يحققها و ينشرها أدونيس ، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ، 2002 .

(13) – المصدر السابق ، مج2 ، ص ص 339- 349 .

(14) – م ن ، ص 339- 340 .

(15) – ينظر : كوستياس أكسلوس : هيراقليطس ، هل عنده رؤيا شعرية للعالم ؟ ، مجلة شعر البيروتية ع12، ربيع 1961، ص 134 .

(16) – المصدر السابق ، مج2 ، ص 339-340 .

(17) – علي عشري زايد : استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (دط)، 1997م ، ص 121- 122 .

(18) – عادل ظاهر : التشخصن و التخطي في " أغاني مهيار الدمشقي " ، مجلة شعر البيروتية ، ع24 خريف 1962م ، ص 132 .

(19) – المصدر السابق ، مج2 ، ص 339 .

(20) – م ن ، ص 340 .

(21) – أسيمة درويش : المرجع السابق ، ص 158 .

(22) – م ن ، ص ن .

(23) – المصدر السابق ، مج2، ص ص 340- 343 .

(24) – م ن ، ص 342- 343 .

(25) – م ن ، ص 340 .

(**) – للتوسع ينظر : زهيرة بولفوس : جدلية الموت و الانبعاث في شعر علي أحمد سعيد (أدونيس) ، رسالة ماجستير ، إشراف الأستاذ الدكتور : يحيى الشيخ صالح ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة منتوري ،قسنطينة ، 2004م .

(26) – المصدر السابق ، ص 341 .

(27) – م ن ، ص 341- 342 .

(28) – م ن، ص 34. وينظر أيضا : قصيدة " مرآة الحجاج "،م ن،ص 82.

(29) – علي عشري زايد : المرجع السابق ، ص 124 .

(30) – المصدر السابق ، مج2 ، ص 342 .

(31) – م ن ، ص 343 .

(32) – م ن ، ص ص 344- 346 .

(33) – م ن ، ص 344-345 .

(34) – م ن ، ص 344 .

(35) – م ن ، مج2 ،ص 344-345.

(36) – م ن ، ص 346 .

(37) – م ن ، ص ن .

(38) – م ن ، ص 346-347 .

(39) – م ن ،ص 347-348 .

(40) – م ن ، ص 348.

(41) – م ن ، ص 348- 349 .

شخصية الناقد في موروث

زكي نجيب محـــــمود

أ/ لزهر فارس.

قسم الآداب واللُّغة العربيَّة

جامعة تبسَّة / الجزائر.

ليس على النَّاقد حرج في أن يحدِّد انتماءه المعرفيّ، ويتمسَّك بأصول ثقافته؛ لأنّ ذلك يعزِّز مِن تميُّز شخصيَّته، فلا يكون عربيًّا ينقد بعقل غربيٍّ، ولا يكون مغربيًّا ينقد بعقل شرقيٍّ... وكاتبنا زكي نجيب محمود مرَّ بتجرِبة تحديد هُوِيَّته الثّقافيَّة، فبدأ غربيًّا ممسوخاً ثمَّ عاد عربيًّا أصيلاً، وفي ذلك يقول: "لبثت أمداً طويلاً أسلك نفسي في زمرة المؤمنين بالعلم الجديد وحده مستعيناً به على كلّ موروث قديم، وأنا اليوم أغيِّر مِن وجهة نظري لأرى استحالة تامَّة في أن تتكوَّن شخصيَّة متميِّزة- سواء أكانت شخصيَّة فرد واحد أم كانت شخصيَّة أمَّة بأسرها- مِن العلم الجديد وحده، لأنّ العلم عامٌّ ومشترك، وإذن لابد أن يجيء التَّميُّز مِن خصائص أخرى... مأخوذة مِن الماضي"[1]، وهذه الخصائص لا يتمسَّك بها النَّاقد لكونها واردة مِن جَدِّه وأبيه، ولكنَّه يتمسَّك بها لثباتها واستمرارها عبر الزَّمن، ولا يثبت مع كرِّ الأيَّام وتعاقب السِّنون إلاّ المليح الصَّحيح. قال تعالى: [فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ][2].

والنَّاقد النَّاجح في أحكامه، القويُّ في إقناعه، صديق حميم للعلم والمعرفة، عدوٌّ لدود للجهل والخرافة؛ "فمع العلم تدور القوَّة وجوداً وعدماً. ولربَّما كان ذلك العلم- لوتُرِكَ غير ملجم- سبيلاً يؤدِّي بالإنسانيَّة إلى الدَّمار، لكنَّ قوَّته الذَّاتيَّة كفيلة للإنسان بالسُّمو إلى التَّقدُّم، إذا هو ألجم العلم- في التَّطبيق- بالقيم الضَّابطة، والتي مصدرها الأوَّل هو الدِّين بمعناه العامِّ أوَّلاً، وبمعناه الإسلاميِّ بصفة خاصَّة."[3] والمقصود بالقيم الضَّابطة الأخلاقُ الحميدة، التي تُبَارك التَّعامل الحسَنَ مع الآخرين. ولهذا على النَّاقد أن يكون صاحب .قيم خلقيَّة تضبط تطبيق معارفه على النُّصوص الأدبيَّة، فلا يتَّخذ مِن الحقائق البشريَّة المريرة فقط مبادئ للدِّراسة، مثل: عقدة أوديب، أو عقدة إلكترا، أو الشُّذوذ الجنسيِّ... بل يستعين أيضاً بالحقائق

الإيجابيَّة في تحليل النُّصوص، كحبِّ المعرفة، والارتياح للجميل، والسُّكون للخير... وعادة لا يخلو أيُّ نصٍّ مِن الأمرين.

وقضيَّة التَّخلُّقِ في النَّقد مسألة يفرضها على النَّاقد انتماؤه العِرْقيُّ؛ جزائريًّا أو تونسيًّا أو مصريًّا... ويفرضها دينه؛ نصرانيًّا أو مسيحيًّا أو مسلماً... والأخلاق في جذورها معاملة الآخرين، "فهل يكون المصريُّ مصريًّا وهو يغضُّ ناظريه عن ((الآخرين)) وجوداً وحقوقاً؟ وهل يكون المسلم مسلماً إذا فعل؟"[4] وضَعِ السُّؤال نفسه مع أيِّ انتماء عرقيٍّ محترم، ومع أيِّ دين معترف به سيكون الجواب واحداً: كلاَّ، فالنَّاقد وهو ينقد أيَّ نصٍّ يراعي في عمله أنَّه يعامل قَبْلَ ذلك صاحب نصٍّ، مِن واجبه أن يتخلَّق معه، فضلاً عن أن النَّصَّ، وإن لم يعجب النَّاقد، هو بالنِّسبة لصاحبه ثمرة جُهد وحصيلة كدٍّ ونتيجةُ اجتهاد، إن لم يشكر عليها، فلا داعي لذمِّ شخصه ولطم كرامـــته.

وانتماء النَّاقد ضرورة بشريَّة، وهو مسؤوليَّة اجتماعيَّة تضاف على عاتقه، وليس مسوِّغاً للإدِّعاء أو الافتراء على المنقود، ونرى كاتبنا يقول في هذا الشَّأن: "هناك ما يحدِّد دوائر الانتماء التي على أساسها يتدرَّج هذا الانتماء مِن حيث التَّبعات الاجتماعيَّة، تدرُّجاً يجعلني مصريًّا أوَّلاً وعربيًّا ثانياً، وفرداً مِن أبناء العالَم الإسلاميِّ ثالثاً، وهو تدرُّج لا أقيمه على درجات الأهمِّـــيَّة لهذه الأجزاء، بل أقيمه على الأمر الواقع الذي يجعل الإنسان مسؤولاً أمام القانون عن وطنه الخاصِّ، قبل أن يكون مسؤولاً عن المجالات الأوسع نطاقاً، والتي ينتمي إليها جميعاً بدرجات"[5]، وبالتَّالي يكون انتماء النَّاقد الواعي انتماء تدرُّج مِن الخاصِّ إلى العامِّ، يبدأ مِن مجتمعه المحدود حتَّى يصل إلى المجتمع الإنسانيِّ المفتوح، وليس انتماء تزمُّت ينحصر في أفراد أسرته فقط، فكما أنَّه يقرأ لبني جلدته يقرأ لغيرهم، ولا يثنيه عن ذلك

انتماؤه الخاصُّ، بل يشجِّعه على ذلك اعتقاده أنَّ له انتماءً عامًّا لكلِّ إنسان، ولو بدرجـــة أقلَّ مِن الانتماء الخاصِّ.

والنَّصُّ الذي يصل النَّاقد هو مجموعة كلمات تأخذ أربع صور؛ فلكلمة "قلم مثلاً أربع صور فهي إمَّا منطوقة أو مسموعة أو مكتوبة أو مقروءة"[6]، والنَّاقد الماهر يقابل كلَّ صورة بما يناسبها أثناء النَّقد، فإن وصله النَّصُّ منطوقاً واجهه بحسن السَّماع، وإن وصله مكتوباً واجهه بحسن القراءة، وهو يتمنَّى أن يظهر الأمر ذاته عند المنقود! فيقابل كل صورة للنَّقد بما يناسبها. ولو كان النَّقد الجادُّ يكون للنَّصِّ المكتوب فقط، فكيف يستفيد النَّاقد والمنقود في المؤتمرات الشَّفويَّة، والمناقشات العَلَنيَّة؟ هذه الاستفادة المحقَّقة تثبت أنَّ النَّاقد الماهر قادرٌ على النَّقد الجادِّ حتَّى لو اكتفى بسماع النَّصِّ، دون أن يراه مخطوطاً أمامه، خاصَّة إن كان النَّصُّ قصيراً.

وعلى النَّاقد أن يكون واسع التَّصوُّر، مرن الخيال، يستحضر المُغَيَّبَ ويخلق الجديد؛ "علينا أن نتصوَّر دنيانا الواقعة ذات شِقَّين فالكائنات والواقع مِن جهة، واللُّغة التي ترمز إليها مِن جهة أخرى"[7]، ومهما كانت لغة النَّصِّ الأدبيِّ، فهي لا تعدو أن تكون رموزاً عاديَّة استعملت استعمالاً غير عاديٍّ، والنَّاقد بسعة تصوُّره ومرونة خياله، يستطيع أن يربط بين كلمات النَّصِّ وإحالاتها سواء كانت حسِّـــيَّة أو تجريديَّة، وهذه العمليَّة هي التي تحقِّق الفهم للنَّاقد، ومِن ثمَّة التَّجاوب، ومِن ثمَّة النَّقد الموضوعيَّ قدر الإمكان.

وأنواع الكلمات كما يراها محمود أربعة أنواع[8]؛ الأوَّل: أسماء الأعلام، مثل: خالد، الجزائر، تبسة... والثَّاني: الأسماء الكلِّـــيَّة، مثل: إنسان، نهر، جبل...

والنَّوع الثَّالث: الرَّوابط المنطقيَّة، مثل: الواو، أو، كل... والنَّوع الرَّابع مِن الكلمات: الألفاظ الدَّالَّة على قيمة، مثل: جمال، خير، واجب... وهذه الأنواع الأربعة كما يستعملها الأديب بحرِّيـّـة يستعملها النَّاقد أيضاً، مع اختلاف طريقة التَّوظيف، إلاّ أنَّ الأديب مجبر على استعمال النَّوع الثَّالث مِن الكلمات، وهو الرَّوابط المنطقيَّة، أمَّا النَّاقد فهو مجبر على استعمال النَّوعين الثَّالث والرَّابع معاً؛ والاضطرار إلى استعمال النَّوع الثَّالث مِن الكلمات بالنِّسبة للأديب والنَّاقد يعود إلى كون الرَّوابط هي الوسيلة الوحيد التي تصل بين الألفاظ لتشكيل التَّراكيب، أمَّا اضطرار النَّاقد إلى استعمال النَّوع الرَّابع مِن الكلمات، فيعود إلى كونه صاحب رأي لا بدَّ أن يبديه، وصاحب وجهة نظر لا بدَّ أن يفصح عنها، وصاحب تقييم وتقويم للنَّصِّ لابدَّ أن يبوح به، وهذا لن يكون إلاّ بالألفاظ الدَّالَّة على قيمة.

ومِن الأسلحة الهامَّة للنَّاقد عمليات التَّعليل لأحكامه النَّقديَّة، والتَّعليل لن يكون إلاّ بالتَّعلُّق بمبدأ السَّببيَّة، وهنا يكون النَّاقد على حذر مِن استثمار هذا المبدأ؛ لأنَّ له زاويتان للنَّظر، الأولى تقليديَّة تعود إلى أرسطو، الذي قسَّم الأسباب إلى أربعة أقسام تعمل متفاعلة: العلَّة المادِّيـّـة، والعلَّة المحرِّكة، والعلَّة الصُّوريَّة، والعلَّة الغائيَّة[9]. أمَّا الزَّاوية الثَّانية للنَّظر إلى مبدأ السَّببيَّة، فهي حديثة؛ حيث تعرَّضت السَّببيَّة للنَّقد مِن قِبَلِ فلاسفة معاصرين، وكاتبنا عارض هذا المبدأ الأرسطيَّ فيما بعد؛ فإذا قرَّبنا عود ثقاب مِن ورقة فاشتعلت، لا يعني ذلك أنَّ السَّبب الوحيد في الإشعال هو عود الثّقاب، بل نجد أيضاً أكسجين الهواء، وقابليَّة الورق للاحتراق،[10] وإرادة المحرِق... وعليه لا يعتقد النَّاقد إذا ما برَّر حكماً ما على النَّصِّ أنَّه استوفى كلَّ المبرِّرات، فقد تخفي عليه أسباب أخرى، وهذا ما يحتِّم التَّواضع في الأحكام، والهدوء في التَّقدير.

وعندما نزعم أنّ النّاقد لا بدّ أن يكون صاحب ثقافة، فماذا يعني ذلك عند كاتبنا، يا ترى؟ ثقافة المرء- عند كاتبنا- هي "وجهة نظره، مَن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة، فليس هو بذي ثقافة"[11]، وكذلك النّاقد الحقُّ له وجهة نظر؛ فهو يرى مفهوم الفنِّ كذا، ومعنى الأدب كذا، ومِن مواصفات النّصِّ الجميل كذا وكذا، ومِن مواصفات النّصِّ الرّديء كذا وكذا... وجهة النّظر هي خلفيّته الفلسفيّة التي يتحرّك بها؛ تدفعه في طريق واضح، ولا تجمّده في أطر ثابتة.

إنّ النّقد النّزيه لا يتحقّق إلاّ مع حرّيّة النّاقد، ومعنى هذا أن يسعى النّاقد إلى تحقيق هدف نقده انطلاقاً مِن قناعته الدّاخليّة، لا انطلاقاً مِن ضغوط خارجيّة؛ "فإذا وجدناه هدفاً يحقّق لنا في نهاية المطاف أن نكون أكثر علماً وأيقظ وعياً بالعالَم الذي نعيش فيه، كانت حياتنا حرّة بمقدار ما استطعنا أن نحقّق مِن الهدف المنشود، وأمّا إذا وجدنا الإرادة الرّابضة خلف نشاطنا الحركيِّ في شتّى مجالاته مفروضة علينا مِن سوانا وليست منبثقة مِن عزائمنا الباطنيّة، كنّا غير أحرار حتّى لو كانت الأهداف التي نحقّقها بذلك النّشاط ممّا يمكن أن يكون أهدافاً لنا."[12] إذن، على النّاقد الحرِّ أن لا يكتب كلمة إلاّ وهو مؤمن بها، متيقّن مِن رجاحتها، فإذا اقتنع النّاقد- مثلاً- أنّ إضاءة النُّصوص الأدبيّة مِن الأهداف السّامية لنقده، سعى إلى تحقيقها بكلِّ مَلَكاته، وهو حرٌّ في هذا الوضع مهما اعترضته العراقيل، وحالت دونه الحوائل.

وإذا انتزع النّاقد حرّيّته مِن عالَمه الخارجيِّ بقي عليه انتزاعها مِن عالَمه الدّاخليِّ، ونقصد بالضّبط أن ينتزعها مِن نزواته ونزغاته وأهوائه. لقد كتب هيجل منذ زمن: "لا تكون حرّيّة هذا الرجل [الشرقيِّ] إلاّ اندفاعه وراء نزواته... لقد مضى على هذا الذي كتبه هيجل قرناً أو يزيد، وتبدّلت أحوال الشُّعوب الشّرقيّة

في كثير جدًّا مِن الجوانب والأوضاع، فصدرت لها الدَّساتير، وقامت فيها المجالس النِّيابيَّة وما إليها مِن مظاهر الحكم الدِّيمقراطيِّ الذي يعترف للإنسان العاقل بحرِّيــّته، ولا يقْصُر الحرِّيــّة على رجل واحد يندفع وراء نزواته- كما يقول هيجل- لكنَّني [يستدرك كاتبنا] رغم ذلك كلِّه ما كدت أقرأ لهيجل هذه العبارة وأدير فيها الفكر، أو أديرها في الفكر بتعبير أصح، حتَّى تبيَّنت صدقها إلى اليوم (1950)"[13] فليست حرِّيــّة النَّاقد فكًّا للقيود الخارجيَّة فقط، مِن مجاملات، وتهديدات، ومداهنات... بل هي كذلك فكٌّ للقيود الدَّاخليَّة، مِن أهواء، وأحقاد، وحزازيات...

وخضوع النَّاقد لوِجْدانه وميوله فقط، مسألة خطيرة، عواقبها غير محمودة؛ لأنَّ سبب ركود ثقافتنا- كما يراه محمود- مقاومتنا للعقل وأحكامه، واستحساننا للوِجْدان وميوله[14]، وليس معنى هذا مطالبة النَّاقد بالتَّخلِّي عن وِجْدانه وميوله، ولكن معناه أن يقدِّر قيمة العقل فيه كما قدَّر قيمة الوِجْدان؛ وتاريخنا الفكريُّ يكشف لنا تميُّز كثير مِن ثقافتنا القديمة بتقدير وسيلة العقل[15]، وتوظيفها إلى أبعد الحدود، فكيف ينأى نقدنا لوحده عن هذا الخطِّ المعرفيِّ الطَّويل المستقيم؟

لقد أجمع كثير مِن الدَّارسين المحدثين- ومحمود واحد منهم- على أنَّ الأدب لا بدَّ أن يكون لفظه جميلاً ودالاًّ في آن واحد، أي لا بدَّ له مِن جمال القَالَب وجمال القَلْب، بينما في النَّقد ليس المهمُّ أن يكون اللَّفظ جميلاً، وإنَّما المهمُّ أن يكون دالاًّ[16]، فالأسبقيَّة لوضوح المقاصد، ولا بأس ببساطة اللَّفظ، فإن اجتمع وضوح المقصد مع جودة اللَّفظ، كان ذلك غاية النَّقد المنشودة، أمَّا أن تغيم مقاصد النَّاقد، وتتلوَّى أحكامه، فلا نتبيَّن سوادها مِن بياضها، فذلك أمر مرفوض بالبداهة البسيطة والفطرة المستقيمة.

والنَّقد إذا جمع بين وضوح المقصد وجودة اللَّفظ؛ فإنَّه غالباً يرتقي إلى مصافِّ الخَلْق والإبداع، ويؤدِّي- مِن بين ما يؤدِّي- مَهَمَّة تشبه مَهَمَّة الفنِّ، و"مَهَمَّة الفنِّ هي أن يخلق ويبدع، أن يخلق كائناً جديداً لم يكن له أصل سابق عليه لا في جوانب الطَّبيعة الخارجيَّة ولا في حالات النَّفس الدَّاخليَّة، نَعَمْ قد يتَّخذ الفنَّان مِن هذه وتلك عناصره، كما يتَّخذ مِن لغة التَّفاهم نفسها أدواته، لكن الكائن الذي يبدعه مِن تلك العناصر وهذه الأدوات، لا بدَّ أن يكون خلقاً وإبداعاً."[17] كذلك النَّقد الجامع بين وضوح المقصد وجودة اللَّفظ يكون بمثابة النَّصِّ الإبداعيِّ، وفي هذه الحالة فقط نستسيغ القول بأنَّ النَّقد إبداع على إبداع، لا لما فيه مِن انطباعيَّة، ولكن لما فيه مِن جمال لغويٍّ فنِّيٍّ.

ويميل كاتبنا إلى فكرة التَّعليل في النَّقد ميلاً شديداً؛ بحيث يُوقِفُ حركَته عليها، وهذا الهوس بالتَّعليل عند كاتبنا نجم عن عاملين اثنين؛ أوَّلهما: تخصُّصه في الفلسفة، ومعلوم أنَّ الفلسفة مدارها على التَّحليل والتَّعليل. أمَّا العامل الثَّاني فهو تأثُّره بأفكار عبد القاهر الجرجانيِّ مِن خلال رحلته الفكريَّة المتأنِّيَّة المتفحِّصة في كتابيه: (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)[18]. ولْنَسْمَعْ لصاحب الأسرار والدَّلائل وهو يقول: "لا بدَّ لكلِّ كلام تستحسنه ولفظ تستجيده مِن أن يكون لاستحسانك ذلك علَّة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحَّة ما ادَّعيناه مِن ذلك دليل"[19]، إنَّ صاحب الأسرار والدَّلائل يمنح النَّاقد فرصة التَّذوُّق أوَّلاً فيقبل ويرفض، ويرضى وينكر، ثمَّ بعد ذلك يطالبه بالدَّليل على القبول أو الرَّفض، والتَّعليل للرِّضا أو الإنكار، وهذا ما نجده بتمامه عند كاتبنا محمود.

وَلْنَقْـــرأ الآن لكاتبنا محمود هذا النَّصَّ، الذي يمثِّل فِقْرة كاملة مِن كتابه (في فلسفة النَّقد) وأَخْذُ الفِقْرة كاملة- رغم طولها النِّسبيِّ- سببه الاحتياط مِن انفلات أيِّ معنى مِن المعاني المقصودة عند كاتبنا:

"ولكنَّ النَّاقد الأدبيَّ قبل أن يهمَّ بنقده، لا بدَّ أوَّلاً أن يستحسن أو يستهجن ليبدأ بعدئذٍ في الدِّراسة التي يكشف بها عوامل استحسانه أو استهجانه في القطعة الأدبيَّة نفسِها، وإذن فلا بدَّ للنَّاقد مِن قراءتين على أساسين مختلفين، فقراءة أولى يتذوَّق بها، وإلى هنا ليس هو بالنَّاقد؛ لأنَّه ربَّما قرأ وتذوَّق ووقف عند هذا الحدِّ لا يتكلَّم ولا يكتب، أمَّا إذا همَّ بالكلام أو الكتابة ليعلِّل تذوُّقه، فها هنا تأتي قراءة ثانية يبحث خلالها عن المقوِّمات الخاصَّة في القطعة الأدبيَّة التي أدَّت إلى تذوُّقه لها على النَّحو الذي وَقَعَ."[20]

إنَّنا إذا وازنَّا بين نصي: الجرجانيِّ ومحمود، نجد تطابقاً في المقصد العامِّ، وهو التَّذوُّق أوَّلاً، ثمَّ النَّقد بالتَّعليل للذَّوق ثانياً، ولا يلفت انتباهنا سوى اختلاف دقيق بين النَّصَّين، يكمن في قول محمود: (استحسانه أو استهجانه في القطعة الأدبيَّة نفسِها) حيث جعل البحث عن العلَّة لا يُلتمس خارج النَّصِّ الأدبيِّ، بينما كان مجال البحث عن العلَّة عند الجرجانيِّ مفتوح الآفاق، حيث يَلتمس النَّاقد العلَّة مِن النَّصِّ ذاته، أو مِن هوامشه، أو ما يقرب منها.

ومِن الصِّفات الشَّائعة عن النَّاقد أنَّه صاحب مبادئ، والحقيقة أنَّ المقصود بالمبادئ في هذه الصِّفة المبادئ النَّقديَّة، لا المبادئ الخُلُقِيَّةُ؛ و"لابدَّ للنَّاقد مِن مبدأ على أساسه يقوم بعمليَّة التَّحليل، لا يستنبطه بادئ ذي بَدء مِن عقله الخالص استنباطاً، بل يستخلصه مِن روائع الأدب التي أبقت عليها ظروف الزَّمن"[21]، فالآثار الخالدة لا شكَّ أنَّها تشترك في مجموعة مِن الصِّفات الفنِّيَّة، تلك الصِّفات هي التي تمثِّل المبادئ النَّقديَّة عند النَّاقد، يستطيع على ضوئها تقييم وتقويم العمل الفنِّيِّ المعروض عليه.

ولو عدنا إلى التُّراث الدَّلاليِّ للفظة (ناقد) لوجدناها تتطابق نسبيًّا مع شخصيَّة النَّحْوِيِّ، وتتطابق تماماً مع دارس النُّصوص العتيقة، فقد "ظلَّت كلمة (ناقد) في عصر النَّهضة تعني النَّحْوِيَّ أو بدقَّة أكبر ((دارس النُّصوص القديمة))"[22] وهذا الأخير، مع النَّحْوِيِّ، مع النَّاقد همُّهم كشف أبعاد النُّصوص، إلاَّ أنَّ النَّاقد يهمُّه مِن جميع أبعاد النَّصِّ البُعْـدُ الجماليُّ، بينما النَّحْوِيُّ يهمُّه البُعد اللُّغويُّ، أمَّا الدَّارس التُّراثيُّ يهمُّه البُعد السَّلفيُّ بالدَّرجة الأولى.

والبحث عن البُعد الجماليِّ للنَّصِّ الأدبيِّ، يجعله مضنَّة اختلاف وتأويل، فلكلِّ ناقد زاوية رؤية قد تختلف كثيراً أو قليلاً عن بقيَّة الرُّؤى النَّقديَّة، ولهذا "تختلف الآراء والعمل الأدبيُّ واحد"[23]، ولا تثريب على الـنُّقَّاد في هذا الاختلاف، شريطة ألاَّ تسبق أحكامهم قراءة أديبهم، و"لو أراد النَّاقد أن يلتزم مكانه الصَّحيح، لجاء في عقب الأديب يقرؤه ويفهمه ويحلِّله ويشرحه"[24]، فيكون وهو داخل إلى عالَم الأثر الأدبيِّ خالي الذِّهن مِن الأحكام المسبقة، والتَّعليقات القَبْلِـيَّةِ.

فمِن آفات النَّقد الأدبيِّ الأحكام المسبقة، والتَّعليقات القَبْلِـيَّةُ، وهذه الأمور تتولَّد عادة مِن معوِّقات تعترض النَّقد لا سيما النَّقد القديم، وقد "لخَّص العقَّاد... المعوِّقات الهامَّة للنَّقد القديم في نظره، وهي ترجع في مجموعها إلى ثلاثة رئيسيَّة: التَّشيُّع، والسِّياسة، والتَّواطؤ على العادات والأخلاق."[25] وهذه المعوِّقات الثَّلاثة مِن شأنها أن تفسد موضوعيَّة النَّقد، وتشكِّك في نزاهته، فقد يتشيَّع النَّاقد لحزب فيمدح النَّاطقين باسمه دون تبصُّر، وقد يهفو إلى حاكمه فيثني عليه دون علَّة مقبولة، وقد تغريه العادات بأحكام لا حجَّة لمصداقيَّتها سوى قَبُولها عند العامَّة.

وفي نقدنا الأدبيِّ الحديث، نجد عدداً مِن الـنُّقَّاد البارعين، الذين لم تتبيَّن براعتهم إلاَّ مع قراءة النُّصوص البارعة بغضِّ النَّظر عن زمانها قديم أو حديث؛ "إنَّ قرَّاءنا الكبار- وأعني النُّـقَّاد- لم يجدوا أوَّل الأمر كثيراً ممَّا يُكْتَبُ متكافئاً مع قدرهم النَّقديَّة، فارتدُّوا إلى التُّراث الأدبيِّ في الشَّرق والغرب معاً"[26]، فقـرأ طه حسين شعر يزيد بن ربيعة مِن الشَّرق[27]، وقرأ شعر بول فاليري مِن الغرب[28]. والحقُّ أنَّ النَّاقد البارع غير مكلَّف بقراءة النُّصوص البارعة فقط؛ ذلك أنَّ قيمة النُّصوص البارعة لا تُعْرَفُ إلاَّ بموازنتها مع النُّصوص غير البارعة، فالشَّيء أحيانا يُعرف بضدِّه، ومِن هنا لا يُشْتَرَطُ على النَّاقد الجيِّد قراءة النُّصوص الجيِّدة فقط، بل له أن يقرأ الجيِّد والرَّدئ معاً.

والـنُّقَّاد حين يقرؤون النُّصوص الجيِّدة والرَّديئة؛ يستطيعون بالموازنة بينها كشف أغوارها؛ ولذلك "في كثير مِن الأحوال يعدُّون أنفسهم أقدر على استشفاف المعاني الخبيئة وراء النَّصِّ الأدبيِّ مِن صاحب النَّصِّ نفسه"[29]، فيأتي نقدهم مفاجئاً للأدباء إيجاباً أو سلباً؛ فإن كانت المفاجأة سلبيَّة اتَّهم الأدباءُ- في هذه الحالة- الـنُّقَّادَ بالجَوْر، وإن كانت المفاجأة إيجابيَّة أسبغ الأدباءُ على الـنُّقَّاد

صفة السَّماحة، والنَّاقد ليس مطالباً بالجَوْر، ولا مطالباً بالسَّماحة، بل هو مطالب بالعدل والموضوعيَّة لا أكثر.

ومِن العوامل التي تساعد النَّاقد على كشف مخبوءات النُّصوص الأدبيَّة تفوُّقه في معرفة اللُّغة وأسرارها عن العامَّة، فمثلاً، "الفزَع في كلام العرب على وجهين: أحدهما ما تستعمله العامَّة تريد به الذُّعْر، والآخر الاستنجاد والاستصراخ"[30]، ومعلوم أنَّ النَّاقد المتفرِّس في اللُّغة، وحده يدرك المعنى الثَّاني لكلمة (الفزَع) كما أنَّ العاميَّ يَبْعُدُ عنه تعدُّد معاني الكلمة، وتباينها مِن سياق إلى آخر، فغالباً ما يتمسَّك بمعنى واحد رغم تنوُّع السِّياقات.

ومع التَّمكُّن اللُّغويِّ للنَّاقد لا بدَّ أن يكون صاحب رؤية؛ "صاحب وجهة نظريَّة ينظر منها، لا إلى كتاب واحد بعينه، بل إلى كلِّ كتاب آخر يعرض له"[31]، لأنَّ وجهة النَّظر أو الرُّؤية هي مجموعة مِن الضَّوابط العامَّة تصدق مع كتاب واحد ومع عدَّة كتب، فهي تلمس العامَّ المشترك، ولا تلمس الخاصَّ المنفرد، وذلك دائماً شأن القوانين في العلوم التَّجريبيَّة، وشأن الضَّوابط في العلوم الإنسانيَّة.

وعلى النَّاقد وهو يتبنَّى وجهة نظريَّة محدَّدة أو رؤية معيَّنة، أن يتنبَّه إلى أنَّ الصِّدق في الفنِّ، لا سيَّما في فنِّ الأدب، صدق فنِّيٌّ لا صدق واقعيٌّ، وقد كان الفيلسوف "رسل يريد أن يقرِّر ببساطة، أنَّ الواقعة هي المحكُّ الأوَّل الذي يرتدُّ إليه الفكر المنطقيُّ، لنعرف ما إذا كانت القضيَّة التي نقولها صادقة أو كاذبة"[32]، فالصِّدق في الفكر المنطقيِّ، غير الصِّدق في فنِّ الأدب، إذ محكُّه هناك الواقع الخارجيُّ المشترك، أمَّا محكُّه هنا فهو الواقع الدَّاخليُّ الخاصُّ، الخاصُّ بذات الأديب فقط.

وحصول النَّاقد على وجهة نظريَّة أو رؤية، يقتضي وصوله إلى مبادئ فلسفيَّة عامَّة، وهذا بدوره لا يتأتَّى إلاَّ عند تعاون ثلاث مراحل، هي مرحلة التَّعليق، ومرحلة النَّقد، ومرحلة الفلسفة، حيث "يتَّجه السَّير خلال المراحل الثَّلاث مِن الجزئيَّة [التَّعليق] إلى القاعدة [النَّقد] إلى المبدأ الفلسفيِّ العامِّ [الفلسفة] وصحيح أنَّها مراحل متداخِلة الأطراف"[33]، ولكنَّ المرور عبرها بترتيب ضرورة منطقيَّة منهجيَّة، تحتِّمها الموضوعيَّة العلميَّة، فلا ينبغي للنَّاقد الاكتفاء بمرحلة التَّعليق، كما لا ينبغي له القفز مباشرة إلى المرحلة الفلسفيَّة، بل لا بدَّ له مِن التَّدرُّج عبر المراحل الثَّلاث بترتيب مقصود مِن الجزئيِّ إلى الكلِّيِّ.

ومع ضرورة حصول النَّاقد على خلفيَّة نظريَّة عامَّة تساعده على الدَّرس والتَّمحيص للنُّصوص المراد نقدها، لا ينبغي له مزج انطباعاته الخاصَّة بهذه الخلفيَّة النَّظريَّة العامَّة حين يريد اتخاذ موقف نهائيٍّ مِن المنقود إيجاباً أو سلباً- بحكم أنَّ الخلفيَّة النَّظريَّة العامَّة تسير مع النَّاقد حتَّى نهاية النَّقد- لأنَّ "الموقف الممتزج بانطباع النَّاقد بفكرة سالفة يؤثِّر في عمليَّة النَّقد"[34]، ويجعلها تنحرف عن جادَّة الموضوعيَّة والإنصاف، وتهوي في مهاوي الذَّاتيَّة والتَّأثُّريَّة، إذن، "لا بدَّ للنَّاقد مِن دراسة متأنِّيَّة جادَّة، مستندة إلى علوم وإلى مطالعات في القديم والحديث"[35]، ولا تستند إلى انطباعات ذاتيَّة، ولا إلى نَزْعات فرديَّة.

والنَّاقد الحاذق كالأديب الصَّادق؛ يحتاج إلى التَّطابق بين قلبه ولسانه، ويحتاج إلى التَّوافق بين جَنانه وكلامه؛ وهذا التَّطابق يجعل النَّقد صادقاً مؤثِّراً في المتلقِّي، شرط أن يرتقي المتلقِّي إلى مستوى هذا الخطاب النَّقديِّ؛ لأنَّ المتلقِّي الكسول لا يفهم النَّاقد المنتبه، كما يرى الجاحظ، الذي حكى عنه المُبَرِّد قائلاً: "حدَّثني الجاحظ عن إبراهيم بن السِّنْدِيِّ، قال: وكانت تصير إليَّ هاشميَّة جاريَّة

حَمْدونة في حاجات صاحبتها، فأجمع نفسي لها، وأطرد الخواطر عن فكري، وأحضر ذهني جُهدي، خوفاً مِن أن تورد عليَّ ما لا أفهمه، لبعد غورها، واقتدارها على أن تجري على لسانها ما في قلبها."[36] فإذا كان الجاحظ النّاقد، وهو مَن هو؟ يستحضر قدراته النّفسيَّة والعقليَّة ليفهم جاريَّة نبيهة، فأولى بقرَّاء النّقد الأدبيِّ اليوم أن يكونوا أكثر استحضاراً لنفوسهم وعقولهم، وأعلى فطنة ودراية؛ لفهم النّاقد المعاصر.

ونتاج الأديب يبدأ فكرة في الرّأس، ثمّ يصبح سطوراً على الورق، وقد يصبح بعد ذلك سلوكاً عمليًّا، المهمُّ أنَّ النّتاج الأدبيَّ بمجرَّد أن يصبح سطوراً على الورق يكون بضاعة النّاقد الأولى؛ إذ "إنَّ النّقد الأدبيَّ... ينصبُّ على الأدب لا على الأديب... بضاعة النّاقد مادَّة مقروءة سُطِّرت في كتاب"[37] له أن يفحصها، ويتأمَّلها، ويحلِّلها، ويبدي رأيه في قيمتها الفنِّـيَّة أوَّلاً، ولا بأس إن تكشَّفتْ له قيم أخرى، كالقيم الدِّينيَّة، والخُلقيَّة، والوطنيَّة، والاجتماعيَّة... مِن إبرازها وإعلانها في حدود ما يسمح به مجال النّقد المحترم البنّاء.

إذن، النّاقد يعالج في الـمَقام الأوَّل نصًّا أدبيًّا، ومِن طبيعة النّصِّ الأدبيِّ الإيحاء، والإشارة، والتّوسُّع في المعاني، وكثرة الطّبقات الدّلاليَّة، ولمّا كان النّصُّ الأدبيُّ كذلك، فإنَّ النّاقد أصبح ملزَماً بسعة المعرفة؛ يستقيها مِن أصولها جميعاً، دون أن يكتفي بأصل واحد؛ و"أصول المعرفة في الإسلام ثلاثة: العلم الفطريُّ المركوز في طبائع النّاس كافّة، والذي يرشد إلى التّوحيد والإيمان. والبحث والتّجرِبة. والوحي الإلهي الدّاعي إلى الإيمان والدّين والـمُثُل والقيم الحضاريَّة"[38]. وكلّما وصلت يد النّاقد إلى الفطرة، والتّجرِبة، والوحي، كلّما استطاع أن ينظر إلى

الأدب مِن وجوه عديدة، وزوايا كثيرة، فتكون فكرته عن الأدب أكثر اكتمالاً، وأوفر قبولاً عند المتقبِّلين، ومنهم الأديب ذاته.

واستقاء النَّاقد المعرفة مِن منابعها الثَّلاثة: الفطرة، والتَّجربة، والوحي، يجعله أكثر عمقاً في فهم مقاصد الأديب والفنَّان عموماً مِن وراء أثره الفنِّيِّ، وهذا بدوره يمكِّنه مِن إصدار الأحكام النَّقديَّة بصدق وموضوعيَّة؛ حيث "لا يجوز- مثـــلاً- أن أحكم على تمثال بأنَّه جميل أو قبيح إلاَّ إذا عرفتُ أوَّلاً ماذا أراد الفنَّان أن يعبِّر عنه بهذا التِّمثال"[39]، فالقيمة الجماليَّة للعمل الفنِّيِّ تنبع مِن قدرة الأدوات الفنِّـــيَّة الموظَّفة على توصل ما في نفس الفنَّان مِن مشاعر وخواطر وأفكار.

إنَّ بحث محمود عن القيمة الجماليَّة للأثر الأدبيِّ، كثيراً ما جعله يركِّز على عنصر الشَّكل، لكون الجمال يصدر منه ويعود إليه، مع العلم أنَّ الشَّكل عند محمود لا ينفصل عن محتواه إطلاقاً، "أمَّا عنصر الشَّكل في مقياس جماعة الدِّيوان [شكري، والعقَّاد، والمازنيّ] فيتناول اللَّفظ والقواعد والأسلوب."[40] وهذه جميعها- وإن كانت ليست الجمال كلَّه- تعطي النَّصَّ الأدبيَّ قسطاً وافراً مِن الجمال إذا وظَّفها الأديب بطريقة جديدة تلائم ذوق العصر، ومعطياته النَّقديَّة، والفلسفيَّة.

ومِن المعطيات النَّقديَّة والفلسفيَّة لهذا العصر نسبيَّة الأفكار الأدبيَّة، وحتَّى العلميَّة؛ حيث إنَّنا "لا نستطيع أن نحكم على فكرة بأنَّها صواب أو خطأ إلاَّ إذا عرفنا السُّؤال الذي جاءت تلك الفكرة جواباً عنه؛ إذ قد تكون الفكرة المعيَّنة الواحدة صواباً بالنِّسبة إلى سؤال وخطأ بالنِّسبة إلى سؤال آخر"[41]، وهذا المحذار النَّقديُّ الفلسفيُّ يهمُّ النَّاقد المعاصر بشكل كبير، إذ إنَّ الفنَّ الحديث كثُرت

اتِّجاهاته، وتنوَّعت مشاربه، وتعدَّدت أطيافه، مِن حداثة، وتحديث، وما بعد الحداثة، حتَّى غابت المقاييس، وانطمست المعايير، و لم يعد للفنِّ الواحد أكثر مِن مقاييسه الدَّاخليَّة، ومعاييره الباطنيَّة.

وغياب المقاييس وانطماس المعايير في هذا العصر، لا يقتصر على الحياة الفنِّــيَّة فقط، بل هو يشمل البناء الاجتماعيَّ أيضاً، وإنَّ "مراجعة الحياة الجارية لتقويمها وتصحيحها هي إحدى دعائم البناء الاجتماعيِّ نفسه،"[42] ولو استوت الحياة الاجتماعيَّة بهذا النَّقد المُرَاجِع، فإنَّ عدوى هذا الاستواء ستنتقل لا محالة إلى الحياة الفنِّــيَّة طال الزَّمن أو قَصُر. ومِمَّا ندركه جيِّداً مِن خلال النَّقد المُرَاجِع في عالَمنا العربيِّ أنَّه "قد يكون لدينا الموسيقار الكبير، أو الشَّاعر المرموق، أو كاتب الرِّواية أو المسرحيَّة... لكنَّنا يندر جدًّا أن نجد رجل الفكر على درجة نُباهي بها الآخرين"[43]، وهذا الحكم وإن صدق بالنِّسبة لرجل الفكر، فإنَّه يصدق على رجل النَّقد أيضاً، وبدرجة أعلى.

ومحمود باعتباره أحد المفكِّرين المعاصرين البارزين، كان يستقي نظرته للعالَم- بقصد أو دون قصد- مِن نظرة الفيلسوف رسل، و"نظرته [أي نظرة رسل] للعالَم تقوم على بديهيَّة مضمونها، أنَّ العالَم يتكوَّن مِن أشياء كثيرة ذات كيفيَّات أو علاقات"[44]. وهذه النَّظرة إلى العالَم تحيلنا مباشرة على الأساس الفلسفيِّ الذي قام عليه التَّــيَّار النَّقديُّ البنيويُّ، حيث إنَّ العالَم وفق التَّصور البنيويِّ "يتكوَّن مِن ذرَّات، لا نهائيَّة العدد والصِّغر، وأنَّ هذه الذَّرَّات لا منقسمة وأزليَّة، وأنَّها تتحرَّك في كلِّ الاتِّجاهات"[45]، ويتسلَّل هذا المفهوم مِن عالَم الفيزياء ليدخل إلى عالَم الأدب، فيكون النَّصُّ الأدبيُّ بهذا الاعتبار مجموعة مِن الأصوات

المتفاعِلة والمترابطة فيما بينها، وفق شبكة مِن العلاقات الظّاهرة والخفيَّة، ولو أنَّها قد تكون ظاهرةً كلُّها بالنِّسبة للنَّاقد الحصيف.

ولم يترك محمود نظرته للكون، جرداء مِن لَمْسات الثّقافة العربيَّة، لا سيَّما الدِّينيَّة، بل دعَّمها بتصوُّر قرآنيٍّ للكون وإن لم يصرِّح بذلك؛ حيث إنَّ "الكون كما يراه عِلم اليوم، يمتدُّ في كلِّ اتِّجاه كأنَّه كتلة غازيَّة تنتشر وتزداد اتِّساعاً ثمَّ تظلُّ تنتشر وتتَّسع آفاقها"[46]، وهذا المضمون يتوافق إلى حدٍّ كبير مع قوله Y: [وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ] [47] والحقُّ أنَّ الآية الكريمة لم تنــزل لتضع تصوُّراً فيزيائيًّا للكون، وإنَّما هي واردة في سياق بيان قدرة الله المطلقة، وعظمته الباهرة، ولطفه بكونه، ورحمته بعباده، بتوسيع أرجاء الكون، وتوسيع أرزاق العباد أيضاً.[48]

ويذهب محمود إلى أنَّ الوضعيَّة المطلوبة اليوم مِن الرَّجل العربيِّ عموماً، والنَّاقد الأدبيِّ خصوصاً تجاه العلم الغربيِّ أن "يتشرَّب فيها منهج ذلك العلم ليستخدمه- أوَّلاً- في المشاركة الإيجابيَّة في الكشف العلميِّ، و- ثانياً- ليحمل ذلك المنهج العلميَّ في صدره ميزاناً يزن به الأفكار العامَّة، كلَّما نشأت عند النَّاس فكرة يقابلون بها مشكلة عرضت لهم في حياتهم"[49] العمليَّة، أو العلميَّة، أو الفنِّــيَّة، وما أكثر الإشكاليَّات الفنِّــيَّة المعاصرة! التي تعترض النَّاقد مع كلِّ نصٍّ جديد يضعه موضع النَّظر والفحص، وهذه الإشكاليات وإن كان لها جانبها السِّلبيُّ إلاَّ أنَّ جانبها الإيجابيَّ أعمُّ وأغلب؛ فهي وقود الحياة الأدبيَّة ومحرِّكها في كلِّ عصرٍ ومصرٍ، بها تتولَّد الأفكار النَّقديَّة، والمذاهب الأدبيَّة، والتَّــيَّارات الفلسفيَّة، ولو نَفَدَتْ الإشكاليَّات الأدبيَّة، لَنَفَدَ النَّقد الأدبيُّ معها منذ زمن.

ومعالجة النَّاقد الأدبيِّ الإشكاليَّات الفنِّـــيَّة يقتضي منه الاستناد إلى مبادئ متينة، وأفكار مكينة؛ و"إنَّ كلمة مبدأ تدلُّ بذاها على معناها دلالة واضحةً مباشرةً مستقيمةً... فالمبدأ هو النُّقطة أو الفكرة التي نبدأ منها السَّير في عمليَّة التَّفكير، وذلك لأنَّ العمليَّة الفكريَّة مستحيلة بغير فكرة ما توضع افتراضاً على أنَّها صحيحة"[50]، فلا بدَّ للنَّاقد بداية مِن معرفة ماهيَّة الأدب، ومفهوم النَّقد، ومعنى الذَّوق، وتقنيَّات التَّعبير... وغيرها مِن المبادئ، التي تشكِّل قاعدة الانطلاق نحو نقد سليم، ومتى كانت هذه الرَّكائز سليمة كان النَّقد المتولِّد مِن تطبيقاها نقداً سليماً أيضاً، وإنَّ خطأ المبادئ لا محالة جارف للنَّقد نحو السِّلبيَّة والهدم، لا البناء والفاعليَّة.

ومِن المنطلقات التي ينبغي أن تتوفَّر في شخصيَّة النَّاقد الأريب أن يكون أوَّل النَّاس شعوراً بواقع الأدب، والسِّياسة، والاجتماع، ويمتلك الجرأة على تعريَّة هذا الواقع، ومحاولة إصلاحه، ولا ينبغي له أن يكتفي بالحُلْم بواقع جديد؛ لأنَّه "عندما يضيق الإنسان بالظُّروف المحيطة به، ثمَّ يعجز عن تغييرها على النَّحو الذي يرتضيه، يسترسل في أحلامه، ليظفر في دنيا الخيال بما استحال عليه أن يظفر به في عالَم الواقع، وليس كل إنسان قادراً على أن يضيق ذرعاً بما يحيط به مِن أسباب الشَّقاء والبؤس"[51]، فقد يتصوَّر- بسبب قلَّة علمه- أنَّ الشَّقاء قَدَرٌ مفروض، وأنَّ البؤس أمر قهريٌّ، بينما النَّاقد يرى أنَّ أمور الأدب والنَّقد، كما هي أمور الحياة تدخل في النِّطاق الاختياريِّ للإنسان، فقد قال الله Y: [مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى] [52] فشقاؤنا الماديُّ والأدبيُّ صناعة يد عليلة، ونتاج رأس كليل، وليس قَدَراً جبريًّا، ولا قضاءً مسلَّطاً.

والنَّاقد في هذا المجرى لا يقلِّد عامَّة النَّاس، بل يكون مفتوح العينين، مرهف السَّمع، رقيق الإحساس، وهو في هذا لا شكَّ سينفصل عن أناس أغمضوا أعينهم، وأثقلوا أسماعهم، وكظموا أحاسيسهم، و"تلك مسألة تستوقف النَّظر في طبيعة البشر، فقد ترى النَّاس ألوفاً ألوفاً، قد حرمتهم هذه الدُّنيا كلَّ مقوِّمات الحياة الأوَّلـــيَّة، فلا غذاء، ولا رداء، ولا مأوى، وهم مع ذلك لا يشعرون بما أصابهم مِن حرمان، كأنَّما عميت أبصارهم فلا ترى، وصمَّت آذانهم فلا تسمع، وتبلَّدت جلودهم فلا تحسُّ."[53] وهذا الوضع المرير يجعل مَهَمَّة النَّاقد تتضاعف، وعبء الأديب يزداد؛ فهذا مطالب بالتَّعبير عن وضعه المرير، وذاك مطالب بنقده، ويجتمعان معاً على تغييره تغييراً جذريًّا يبدأ فكرة وعقيدة، ثمَّ يصبح واقعاً وسلوكاً، وبدء التَّغيير بالفكرة والعقيدة أمر ضروريٌّ، فقد قال Y: [إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] [54] ولا شكَّ أنَّ الأفكار والعقائد هي ممَّا في النَّفس، فحين يتغيَّر ما بداخل النَّفس ينجرُّ عنه سلوك وعمل يغيِّر ما بخارج النَّفس.

ومِن هنا كان النَّاقد الأدبيُّ الفطن كثير الالتفات إلى إجماع النُّـــقَّاد، لا إلى إجماع العامَّة، فلو خالف إجماع النُّـــقَّاد إجماع العامَّة، فلا عليه أن يضرب بإجماع العامَّة عرض الحائط. وهذا الأمر يذكِّرنا بحكم المُبَرِّد على شعر الحطيئة حين قال فيه: "كَثُرت محاسنه حتَّى كُذِّب ذامُّه، فاستغنى عن أن يُكثِّرَ مادحه، ثقة بأنَّ هاجيه غير مصدَّق"[55]، إنَّ إجماع النُّـــقَّاد على كثرة محاسن شعر الحطيئة هو الذي دفع المُبَرِّد إلى مساندتهم، ولو تركنا الحكم على الحطيئة وشعره للعامَّة، لأوسعوه ذمًّا، ولأشبعوه قَدْحاً، فقد كان سليط اللِّسان، عُدْوَانِيَّ المَلفَظ.

وكيف يتَّخذ النَّاقد مِن آراء العامَّة سنداً لنقده، وهؤلاء كثيراً ما يكونون مغلوبين على أمرهم؟! لم ينقدوا عذاباتهم، فما بالك بأن ينقدوا فنون أدبائهم؛

"وهكذا يظلُّ المعذَّبون على عذابهم، فلا شكاة ولا أنين، حاسبين أنَّ ما أصابتهم به الدُّنيا مِن ألوان الهموم وخشونة العيش هو الوضع الطَّبيعيُّ للأمر، فهكذا خُلِقَتْ لهم الحياة، وهكذا خُلِقُوا لها، فليس لهم- إذن- أنْ يضيقوا ذرعاً بها."[56] إنَّه لن يضيق بهذه الحياة الكئيبة ذرعاً إلاَّ ناقد، أو ممتلِك لحاسَّة النَّقد على الأقلّ، التي تعتمد- مِن بين ما تعتمد- على الموازَنة والمقارنَة، التي تكشف أنَّ الحياة الكئيبة، لها أسبابها، والحياة الطَّـيِّبة لها أسبابها أيضاً، فنهرع للثَّانية، ونهرب مِن الأولى، كما أنَّ النَّقد السَّليم له أسبابه، والنَّقد السَّقيم له أسبابه، فيسلك النَّاقد مَسالك الأولى، ويفرُّ مِن مسالك الثَّانية، سواء رضي النَّاس بتلك المسالك الأولى، أم لم يرضوا، ولذلك كان مِن رحمة الله Y بعباده، أنَّه "لا يهمل عباده أبد الآبدين، فيقيِّض لهم حيناً بعد حين نفراً منهم، لا يجيئون على ما هم فيه مِن عمى وصمم وبلادة إحساس. يقيِّض لهم نفراً منهم تكون لهم الأعين التي ترى أسباب البؤس، والآذان التي تسمع أنين المتألِّمين، والجلود التي تحسُّ لذعات العذاب، فتكون لهم القدرة على التَّـبرُّم بما حولهم، والسُّخط على ما يحيط بهم بالعمل حيناً، وبالقول أحياناً"[57]، وهذا هو شأن النَّاقد بصفة عامَّة؛ يعيش واقع النَّاس، ولكنَّه يستبطن ما بداخله مِن سلبيَّات، فيحاول بقلمه مرَّات، وبيده مرَّات أخـرى تغييره نحو الأفضل والأحسن، وهو في هذا مطالبٌ بأداة القـلم قبل أداة اليـد.

والنَّاقد الأدبيُّ إذا كان مِن أصحاب العيون المفتوحة، والآذان الرَّهيفة، والأحاسيس الرَّقيقة، أتى نقده مشرِّحاً لتفاصيل العمل الأدبيِّ، غير مكتفٍ بالوصف المجمَل. وقد اشتكى بعض الدَّارسين حديثاً مِن غياب هذه النَّزعة التَّفصيليَّة التَّخصيصيَّة، وسيطرة النَّزعة المجمِلة التَّعميميَّة، فها هو ذا الرَّافعيُّ ينقد نقدنا العربيَّ قائلاً: "النَّقد الأدبيُّ في هذه الأيام ضَرْب مِن الثَّرثرة وأكثر مَن يكتبون فيه ينحون

منحى العامَّة فيجيئون بالصُّورة على جملتها ولا يكون لهم قول في تفصيلها، وإنَّما الفنُّ كلُّه في تشريح التَّفاصيل لا في وصف الجملة."[58] صحيح، إنَّ النَّاقد إذا لم يبرز خصوصيَّات النَّصِّ الماثل بين يديه، فلا مزيَّة لنقده- إن جاز أن يكون نقداً- لأنَّه حين ذاك ستكون أحكامه جوفاء فضفاضة تنطبق على مئات النُّصوص، لا النَّصَّ المنقود وحده، وفي هذا تغييب للسَّبق الفنِّيِّ للنُّصوص الرَّائدة، وإجحاف كبير في حقِّها.

هذا، وقد مارس محمود النَّقد المُرَاجِعَ لبعض قيمنا العربيَّة المغلوطة، كالقول بأنَّ طلب الآخرة تركٌ للدُّنيا، وأنَّ الإيمان يغني عن العمل، وأنَّ العبادة صلاة وصيام، وأن العلم آية وحديث... ووجد محمود بعد نقده المُرَاجِعِ أنَّ "في رؤوسنا مجموعة مِن القيم كوَّنت وجهة نظر معيَّنة، ليست هي وجه النَّظر التي مِن شأنها أن تنتج مثل ما أنتجه الغرب مِن علوم وما يترتَّب عليها"[59] مِن تطبيقات تسهِّل الحياة، وتذلِّل تكاليفها، كالتَّدفئة، والإضاءة، والتَّكييف، والنَّقل... فالقيم المستقيمة هي منطلق النَّقد المستقيم دائماً، إذ لا نقد دون قيم، كما أنَّ النَّقد السَّليم- في بعض جوانبه- مراجعة لهذه القيم مِن حين إلى آخر؛ قصد استبدالها، أو تحويرها، أو تثبيتها.

ويتحكَّم في كتابة النَّقد، وإنتاج الأدب عموماً مبدأ الاستواء، ومبدأ الاختلاف، وهما مبدآن متلاحمان متلاصقان، كما أنَّهما عامَّان شاملان؛ ولذلك يمكن أنْ "نفترض أنَّ الظَّواهر العالَميَّة والسُّلوك الإنسانيَّ يتحكَّم فيهما مبدآن: التَّشاكل والتَّباين"[60]، وينطبق ذلك على الكلام البشريِّ أيضاً سواء في حالته الإبلاغيَّة، أي النَّقد، أو حالته البلاغيَّة، أي الأدب، ولا شكَّ أنَّ الجناس والتَّوريَّة والسَّجع مِن ثمرات مبدأ التَّشاكل، والطِّباق والمقابلة مِن ثمرات مبدأ التَّباين، وقد

توسَّع النُّـــقَّاد المعاصرون في تطبيق هذين المبدأين، فتحدَّثوا عن تَكرار المشاهد، وتقابل الصُّور، وتجانس الأمكنة، وتضارب الأزمنة... وغيرها مِن مخرَجات مبدأي التَّشاكل والتَّباين.

والتَّشاكل والتَّباين كما يكونان داخل النُّصوص الأدبيَّة، يكونان أيضاً بين الثَّقافات، مِن ذلك أنَّ "ثقافة تراثنا هي ثقافة أخلاق، وثقافة العصر ثقافة علوم"[61]، كما يرى محمود. والنَّاقد البصير لا يجد غضاضة في تبنِّي بعض الأخلاقيَّات التُّراثيَّة في نقده، كالإنصاف، والحياد، وتحاشي الشَّتم، ومجانبة التَّجريح... كما لا يجد حرجاً في الاستعانة ببعض ثمرات العلوم العصريَّة، كدراسات الأصوات، وتاريخ اللُّغات، وتحليل الشَّخصيَّات، وسير العبقريَّات... وبهذا يكون النَّاقد البصير قد جمع بين الأصالة والمعاصرة في قبضة واحدة؛ حين حفظ الأخلاقيَّات التُّراثيَّة مِن جهة، واستضاء بمعارف العصر مِن جهة أخرى.

ورديف مبدأ التَّباين، أي مبدأ التَّشاكل، جَمَعَ بين عدد مِن الميادين المعرفيَّة المتباينة؛ منها: الأدب، والنَّقد، واللِّسانيَّات، والفيزياء، و"إن أوَّل مَن نقل مفهوم التَّشاكل مِن ميدان الفيزياء إلى ميدان اللِّسانيَّات هو ((قريماس))"[62] (A.J. Greimas) إذ رأى أنَّ المعارف الإنسانيَّة لا تتصارع بقدر ما تتراكم، ولا تتناحر بقدر ما تتشابك، فلا مانع مِن تنقُّل الفكرة السَّليمة مِن ميدان معرفيٍّ إلى آخر، وتلك قناعة راسخة عند أغلب المفكِّرين العالَميِّين، ولا نستثني منهم كاتبنا محمود. واستفادةً مِن مبدأي التَّشاكل والتَّباين قنَّنت اللِّسانيَّات الحديثة نفسها؛ "وهكذا وضعت مفاهيم إجرائيَّة عديدة أهمها: البؤرة Topic، والـتَّعليق Comment، والانفصال Dislocation... والفرق بين ما هو بؤرة وبين ما هو انفصال وجود ضمير عائد في الانفصال."[63] ففي هذا المقطع القصصيِّ- مثـــلاً-: "كانت أذانات

الدُّيوك تنطلق مِن كلِّ جهة فأحدثتْ ضجَّة صاخبة مرحةً ملأت فضاء القرية حياةً"[64] نجد أنَّ (أذانات الدُّيوك) هي البؤرة، وجملة (تنطلق مِن كلِّ جهة) هي التَّعليق، و(أحدثتْ) هي الانفصال؛ نظراً لوجود تاء الفاعل في هذه الجملة الفعليَّة الأخيرة، وهي ضمير متَّصل يعود على (أذانات الدُّيوك).

لقد آمن محمود إيماناً جازماً بالقدرات الهائلة للعقل البشريِّ، لو وُظِّف التَّوظيف اللاَّئق بمكانته، ورآه وسيلة مقدَّمة على كلِّ الوسائل الأخرى في طلب العلم والمعرفة، ومِن ثمَّة لا بدَّ مِن وجوده في الأدب، ووجوده في النَّقد بدرجة أعلى، بل ووجوده في حياة النَّاس جميعاً، ولكن "لننظر على أواسط النَّاس مِن حولنا، فماذا نرى؟ نراهم على عداوة حادَّة مع العقل، وبالتَّالي فهم على عداوة لكلِّ ما يترتَّب على العقل مِن علوم ومِن منهجيَّة النَّظر، ودقَّة التَّخطيط والتَّدبير"[65]، والنَّاس في الحقيقة لا ينكرون فضل العقل، ومزيَّته، ولكن الأهواء، والميول، والرَّغبات تحول في أحيان كثيرة بينهم وبين الخضوع لسلطان العقل وحده، فيصدرون- في الغالب- عن عواطفهم، ولو كان فيها الضَّرر والجَوْر.

ودعوة محمود إلى عَقْلنة الحياة الثَّقافيَّة العربيَّة، بما فيها النَّقد والنَّاقد، لم تتطرَّف إلى غاية إنكار الذَّوق، باعتباره وسيلة مِن وسائل المعرفة، شأنه في هذا شأن العقل، ومحمود بهذا يكون متابعاً لتراثه النَّقديِّ العربيِّ، الذي لم ينكر الذَّوق إطلاقاً، بل حاول تعريفه حين رأى أنَّ "لفظة الذَّوق يتداولها المعتنون بفنون البيان ومعناها حصول ملكة البلاغة للِّسان"[66]، فالذَّوق بالمفهوم القديم ملكة إنسانيَّة تساعد الأديب على إنشاء الكلام الجميل، كما تساعد النَّاقد على التَّمتُّع بهذا الإنشاء، وحديثاً ارتفع شأن الذَّوق عند بعض النُّقَّاد- ومنهم محمود- حتَّى ربطوه بقيمة عليا هي الجمال، ففي تصوُّرهم "ما الذَّوق إلاَّ أداة الجمال وسبيل

فهمه وتصويره كما هو مقرَّر."[67] نَعَمْ! إنَّ الذَّوق وسيلة تصوير الجمال عند الأديب، وطريقة استيعابه عند النَّاقد؛ فلا أدب ولا أديب، ولا نقد ولا ناقد دون ذوق.

وهنا لا بدَّ مِن التَّفريق بين ملكة الذَّوق، وصناعة الكلام، والمقصود بهذه الأخيرة "إبلاغيَّة اللُّغة، أي وجهيها الخطاب والجواب."[68] ومعنى هذا أنَّ صناعة الكلام تتقدَّم الذَّوق، فبعد إنشاء الكلام، يأتي الذَّوق لتهذيبه وتجميله، فيحذف المختلَّ، ويزن المعتلَّ، ويكمل النَّاقص... وغيرها مِن العمليَّات المعتمدة على الذَّوق لا على الخطأ والصَّواب؛ فإذا قال أحدهم لأبيه: أهلاً بزوج أمِّي، لم يقل خطأً؛ لأنَّ الأب فعلاً هو زوج الأمِّ، ولكنَّه قال عبارة لم يصقلها الذَّوق، فالذَّوق مهمَّته الارتقاء بالصَّواب، لا تصويب الخطأ؛ وعليه "نجد كثيراً ممَّن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنَّين مِن المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل مِن المفعول"[69]، فالمتذوِّق قد لا يدرك القواعد، ولكنَّه يشعر بالجميل قبل القواعد؛ لا يهمُّه أن تقول: العراقان، بدل العراقين، أو أن تقول: الرَّافدان، بدل الرَّافدين– "والعِرَاقان: البصرة والكوفة. والرَّافدان: دِجْلة والفراتُ"[70]– ولكنَّه يشعر بالخِفَّة الصَّوتيَّة والمعنويَّة للكلمتين، ويتحسَّس منهما احترام الحضارة العراقيَّة العريقة.

ومع هذا لابدَّ للنَّاقد النَّاجح مِن الذَّوق مقروناً باستيعابه لتقنيَّات صناعة الكلام؛ لأنَّ "النَّقد ليس عملاً سهلاً، ولكنَّه أمانة صعبة الحمل، لأنَّه يقوم على النَّظر الدَّقيق في الأعمال الأدبيَّة"[71]، وهذا النَّظر الدَّقيق تقوم به شخصيَّة ناقدة، لها خلفيَّة فلسفيَّة، ورؤية أدبيَّة، وأحكام موضوعيَّة، وسمات خلقيَّة، وتعليلات عقليَّة، ومبرِّرات منطقيَّة، وشواهد تطبيقيَّة، وذوق فعَّال، ومعرفة بتقنيَّات التَّفكير والتَّحرير، وإحاطة بتاريخ الآداب. تلك مواصفات شخصيَّة النَّاقد كما تصوَّرها

محمود، وحاول تمثُّلها في شخصه، مستعيناً بما وهبته الحياة مِن فرص، وهي لا تبخل على أحد بالفرص، فقط يبقى التَّشمير على طلاَّبها؛ وهكذا "ذهبت مِن الحياة أعوام وجاءت أعوام، وأراد لي الله خيراً، إذ هيَّأ لي ظروفاً أرهفت عندي حاسَّة النَّقد، فأصبحت حاسَّة قادرةً على النَّظر إلى الأمور مِن شتَّى جوانبها،"[72] وما المؤهِّلات السَّابقة كلُّها إلاَّ عوامل مساعد على النَّظر النَّقديِّ، الذي يستطيع أن يُنْتِجَ نصًّا نقديًّا يمتاز بالخصوصيَّة، والعقلانيَّة، والعمق، والمنهجيَّة، والشُّمول.

الهوامش

1 زكي نجيب محمود: وجهة نظر، ط2، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، 1967، ص:هـ، و، مِن المقدِّمة.

2 القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم، سورة الرَّعد، الآية:17.

3 زكي نجيب محمود: رؤية إسلاميَّة، ط2، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1989، ص:06.

4 زكي نجيب محمود: في مفترق الطُّرق، ط2، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1989، ص:84.

5 زكي نجيب محمود: رؤية إسلاميَّة، ص:05- 06.

6 زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علميَّة، ط2، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1989، ص:82- 83.

7 المصدر نفسه، ص:116.

8 نفسه، ص:93-111.

9 زكي نجيب محمود: المنطق الوضعيُّ، ط5، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، 1980، ج2، ص:268.

10 المصدر نفسه، ص:270-271.

11 زكي نجيب محمود: هموم المثقّفين، ط1، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1981، ص:200.

12 زكي نجيب محمود: رؤية إسلاميَّة، ص:62.

13 زكي نجيب محمود: قصاصات الزُّجاج، ط1، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1974، ص:138.

14 زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربيِّ، الكويت، ع27، أفريل 1990، ص:171.

15 المصدر نفسه، ص:162.

16 نفسه، ص:204.
17 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ط1، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1979، ص:226.
18 زكي نجيب محمود: المعقول واللاَّمعقول في تراثنا الفكريِّ، ط5، دار الشُّروق، القاهرة وبيروت،1993، ص:247-267.
19 عبد القاهر الجرجانيّ: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمَّد التونجي، ط1، دار الكتاب العربيِّ، بيروت، 1995، ص:33.
20 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:223.
21 المصدر نفسه، ص:224.
22 ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل النَّاقد الأدبيِّ (إضاءة لأكثر من سبعين تيَّاراً ومصطلحاً نقديًّا معاصراً) ط3، المركز الثَّقافيُّ العربيُّ، الدَّار البيضاء وبيروت، 2002، ص:301.
23 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:228.
24 المصدر نفسه، ص:230.
25 محمَّد مصايف: جماعة الدِّيوان في النَّقد، ط2، الشَّركة الوطنيَّة للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، 1982، ص:115.
26 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:229.
27 طه حسين: ألوان، ط3، دار المعارف، القاهرة، (د.ت) ص:65- 75.
28 المرجع نفسه، ص:51- 64.
29 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:110.
30 أبو العباس محمَّد بن يزيد المُبَرَّد: الكامل في اللُّغة والأدب، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، ج1، المكتبة العصريَّة، بيروت، 2004، ص:08.
31 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:112.

32 ماهر عبد القادر محمَّد علي: فلسفة التَّحليل المعاصر، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1985، ص:111.
33 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:112.
34 عبد الفتاح أحمد أبو زايدة: الأدب والموقف النَّقديُّ (محاور بحثيَّة في نظريَّة الأدب) منشورات إلقا (ELGA) مالطا، 2002، ص:55.
35 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:121.
36 أبو العباس محمَّد بن يزيد المُبَرَّد: الكامل في اللُّغة والأدب، ج4، ص:317.
37 زكي نجيب محمود: في فلسفة النَّقد، ص:230.
38 محمَّد عبد المنعم خفاجي: البحوث الأدبيَّة- مناهجها ومصادرها، ط2، دار الكتاب اللُّبنانيِّ ودار الكتاب المصريِّ، بيروت والقاهرة، 1987، ص:58.
39 زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1981، ص:176.
40 محمَّد مصايف: جماعة الدِّيوان في النَّقد، ص:113.
41 زكي نجيب محمود: قشور ولباب، ص:176.
42 زكي نجيب محمود: هذا العصر وثقافته، ط2، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، 1982، ص:175.
43 زكي نجيب محمود: عربيٌّ بين ثقافتين، ط1، دار الشُّروق، القاهرة وبيروت، 1990، ص:291.
44 ماهر عبد القادر محمَّد علي: فلسفة التَّحليل المعاصر، ص:134.
45 المرجع نفسه، ص:28.
46 زكي نجيب محمود: عربيٌّ بين ثقافتين، ص:167.
47 القرآن الكريم، سورة الذَّاريات، الآية:47.
48 عبد الرَّحمن بن ناصر السَّعديِّ: تيسير الكريم الرَّحمن في تفسير كلام المنَّان، تحقيق: عبد الرَّحمن بن مُعلاَّ اللُّويحق، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص:776.
49 زكي نجيب محمود: عربيٌّ بين ثقافتين، ص:107.

50 المصدر نفسه، ص:34.

51 زكي نجيب محمود: أرض الأحلام، دار الهلال، القاهرة، 1952، ص:01.

52 القرآن الكريم، سورة طه، الآية:02.

53 زكي نجيب محمود: أرض الأحلام، ص:05.

54 القرآن الكريم، سورة الرَّعد، الآية:11.

55 أبو العباس محمَّد بن يزيد المُبَرَّد: الكامل في اللُّغة والأدب، ج2، 429.

56 زكي نجيب محمود: أرض الأحلام، ص:06.

57 المصدر نفسه، ص:08.

58 مصطفى صادق الرَّافعي: على السَّـفُّود (عبَّاس محمود العقَّاد) ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2001، ص:07.

59 زكي نجيب محمود: قصَّة عقل، دار الشُّروق، بيروت والقاهرة، (د.ت) ص:226.

60 محمَّد مفتاح: تحليل الخطاب الشِّعري (استراتيجيَّة التَّناصِّ) ط3، المركز الثَّقافي العربيِّ، الدَّار البيضاء وبيروت، 1992، ص:19.

61 زكي نجيب محمود: قصَّة عقل، ص:228.

62 A.J. Greimas: La Sémantique Structurale, Larousse, Paris, 1966, p:24.

و: محمَّد مفتاح: تحليل الخطاب الشِّعريِّ (استراتيجيَّة التَّناصِّ) ط3، المركز الثَّقافيُّ العربيُّ، الدَّار البيضاء وبيروت، 1992، ص:19.

63 Abdelkeder Fassi Fehri: Linguistique Arabe, forme et interprétation, Rabat, 1982, P:56.

و: محمَّد مفتاح: تحليل الخطاب الشِّعريِّ (استراتيجيَّة التَّناصِّ) ص:70.

64 عبد الحميد بن هَدُّوقة: ريح الجنوب، ط5، المؤسَّسة الوطنيَّة للكتاب، الجزائر، 1989، ص:161.

65 زكي نجيب محمود: قصَّة عقل، ص:139.

66 عبد الرَّحمن بن محمَّد بن خَلدون: مقدِّمة ابن خَلدون، دار الجيل، بيروت، (د.ت) ص:622.

67 مصطفى صادق الرّافعي: على السَّــفُّود (عبَّاس محمود العقّاد) ص:72.

68 محمَّد كَشَّاش: صناعة الكلام (كيفيَّة اكتساب مستحسن الخطاب ومسكت الجواب في ضوء الأساليب التَّربويَّة) ط1، المكتبة العصريَّة، بيروت، 2000، ص:10.

69 عبد الرَّحمن بن محمَّد بن خَلدون: مقدِّمة ابن خَلدون، ص:620.

70 أبو العباس محمَّد بن يزيد المُبَرَّد: الكامل في اللُّغة والأدب، ج3، ص:63.

71 عبد الفتاح أحمد أبو زايدة: الأدب والموقف النَّقديُّ (محاور بحثيَّة في نظريَّة الأدب) ص:47.

72 زكي نجيب محمود: قيم مِن الــتُّراث، دار الشُّروق، القاهرة وبيروت، 2000، ص:209.

الحذف الصوتي في القرآن الكريم
دراسة في حذف الصوامت وأصوات المدّ واللين

د/ زيد خليل القرالة

جامعة آل البيت ـ الأردن

يمثل الحذف الصوتي في العربية عامة، وفي النص القرآني خاصة ظاهرة لغوية لافتة؛ وذلك لما له من قيمة من حيث إضفاء سمة التشكيل الصوتي على بناء الكلمة العربية، وتلوين المقاطع الصوتية العربية لتتعدد في أنواعها، وتفضي بهذا التعدد إلى الانسجام الصوتي.

إنّ الإعجاز اللغوي في العربية لا ينحصر في الإعجاز الدلالي والبلاغي، بل إنّ تدرّج الإعجاز في العربية يبدأ بالصوت اللغوي، وما يشكله من مقاطع صوتية، ويزداد الإعجاز اللغوي بما يداخل هذه المقاطع الصوتية من ظواهر صوتية كالاجتزاء، أو الحذف، أو التسكين والتحريك، وهي ظواهر صوتية اجتمعت عليها العربية عامة، والنص القرآني خاصة.

إنّ تتبع ظاهرة الحذف الصوتي في القرآن الكريم يكشف عن شمولها الأصوات بنوعيها: الصوامت، والصوائت، وقد يقع الحذف في الصوامت حال وقوعها بداية الكلمة، أو في وسطها، أو في نهايتها، أما الحركات فتحذف وهي حركات إعراب، وقد تحذف وهي حركات بناء، وتحذف الحركات كلياً، أو تقصر بالاختلاس، وقد تحذف جزئياً بتقصير الحركات الطويلة.

وقد استوقف الحذف الصوتي في القرآن الكريم وقراءاته علماء اللغة في دراساتهم وشواهدهم، واستوقف علماء القراءات محتجين له ببيان علله وأسبابه، وربطه بالعربية ولغاتها بالشواهد المروية شعراً ونثراً، وقد يقع الاختلاف في حجية العلماء إلا أنه اختلاف ضئيل لا يمثل فجوة بين رؤية كلٍّ منهم والآخر.

لقد جاءت وقفات العلماء على الحذف الصوتي مبعثرة، ومتفرقة في ثنايا الدراسات اللغوية، تظهر في معالجة شاهد هنا ومفردة هناك، ولم تظهر دراسات مستقلة في الحذف الصوتي، بل جاء اهتمام العلماء في دراسة ظاهرة الحذف منصباً على حذف الكلمة أو الجملة، وذلك في إطار الحذف النحوي أو البلاغي.

ولّما كانت ظاهرة الحذف الصوتي لافتة فقد جعلت هذه الدراسة محاولة للوقوف عليها رصداً وتبويباً وتعليلاً، وجعلت مجالها ومرجعيتها النص القرآني وقراءاته.

ولرصد مادة الدراسة وشواهدها وآراء العلماء فيها فإنّ الباحث يتكئ على كتب القراءات القرآنية، وكتب الاحتجاج للقراءات، إضافة إلى كتب معاني القرآن، والمصادر اللغوية التراثية، وسأفيد من الدراسات اللغوية، والصوتية الحديثة في تعليل ظاهرة الحذف، وما أذهب إليه من توجيهات فيها.

أما بناء الدراسة فقد انقسم على مهاد، ومطلبين هما: المطلب الأول وتحدثت فيه عن الحذف الصوتي في الصوامت، وسأرصد فيه الصوامت التي حُذفت، ومواطن حذفها، وسأحاول بيان أثر هذا الحذف في بنية الكلمة، وتشكيل المقطع الصوتي وتغايره بسبب الحذف الذي أصابه، إضافة إلى رصد آراء العلماء في أسباب هذا الحذف وعلله. ثم سأذهب إلى المطلب الثاني وهو: الحذف الصوتي في أصوات المدّ واللين، ومع علمي أن أصوات المدّ هي حركات طويلة، وأصوات اللين أشباه حركات، أو أشباه صوامت إلا أنني جعلتها في باب واحد؛ لما يقع بينهما من تقارب، وقلب أحياناً، فقد يقلب صوت المدّ إلى صوت اللين، إضافة إلى ما بينهما من اشتراك في المدّ؛ فكلاهما يمكن مدّه، ويقع بينهما الاشتراك والتداخل في المخرج الصوتي.

إنّ هذه الدراسة تمثل إطلالة على هذه الظاهرة ولكنها لا تدعي الشمولية والحصر؛ وأحسب أن بعض الدراسات كانت تمثل تنبيهاً على هذه الظاهرة كدراسة طاهر حمودة (ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي)، وما تضمنته دراسة عبد الفتاح الحموز (الحمل على الجوار) من شواهد على هذه الظاهرة، فهي إشارات لا تفي الظاهرة حقها من التعليل والتوجيه وبخاصة أنّ الظاهرة تشيع في النص القرآني وقراءاته.

المطلب الأول: حذف الأصوات الصوامت في القرآن الكريم:

يمثل التخفيف بحذف الصوامت في النص القرآني ظاهرة شائعة تستوقف الدارس، ولعل المتتبع لحذف الصوامت في النص القرآني يجد التعليل الصوتية لهذا الحذف، وأنه قد يضفي انسجاماً على النسق الصوتي، و لم يقع دون علةٍ تضفي على النص القرآني تناسقاً وانسجاماً صوتياً يمثل بدوره أهم ملامح التشكيل الصوتي في النص اللغوي عامة والنص القرآني بخاصة.

لقد جاء حذف الصوامت في القرآن الكريم في مواطن مختلفة من بناء الكلمة؛ فقد يحذف الصامت من بداية الكلمة، وقد يحذف وهو وسط الكلمة، ويحذف وهو آخر الكلمة. ويقع الحذف في الصوامت عندما يأتي صامتان متماثلان متتابعان فيحذف أحدهما، وقد أشار العلماء إلى وقوع الحذف في المتماثلين، قال ابن عصفور في الممتع: "فإن كان أحد المثلين في أول الكلمة فإنه لا يخلو من أن يكون الثاني إذ ذاك زائداً، أو غير زائد، فإن كان زائداً لم تدغم نحو (تتذكّر)" لأنك إذا استثقلت اجتماع المثلين حذفت الثاني فقلت (تذكّرُ)، لأنه زائد وليس في حذفه لبس... فإن قال قائل: فلأي شيء لم يُدغم في (تتذكر) وأمثاله؟ فالجواب أنّ الذي منع من ذلك شيئان: أحدهما أنّ الفعل ثقيل، فإذا أمكن تخفيفه كان أولى، وقد أمكن تخفيفه بحذف أحد المثلين، فكان ذلك أولى من الإدغام الذي يؤدي إلى جلب زيادة، والأخر أنك لو أدغمت لاحتجت إلى الإتيان بهمزة الوصل،..."[1].

ويفهم من نص ابن عصفور السابق أنّ الحذف وجه من وجوه التخفيف قد يذهب إليه المتكلم أولى من الإدغام.

---

(1) الممتع في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي، ت 669هـ، ط3، ج2، ص635- 637.

لقد ظهر الحذف الصوتي في النص القرآني في الصوامت المتماثلة المتتابعة، وهذه الصوامت المتماثلة المتتابعة قد يكون بعضها من حروف المضارعة وما ثلت صامتاً أصيلاً في البناء، وقد يكون تماثلها وتتابعها أصيلاً في بناء الكلمة، ومما جاء في النص القرآني من النوع الأول: التماثل بين الأصل وحرف المضارعة ووقع فيه الحذف: صوت التاء[1]؛ فقد جاء في السبعة لابن مجاهد: "واختلفوا في تشديد الظاء وتخفيفها في قوله: ﴿تظاهرون عليهم﴾ (البقرة: 85) فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر (تظّاهرون عليهم) مشددة الظاء بألف، وكذلك في سورة الأحزاب... وروى علي بن نصر، عن أبي عمرو أنه يخفف تظاهرون عليهم، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي: (تظاهرون)، وفي التحريم: (وإن تظاهروا بالتخفيف)[2] وجاء في إعراب القرآن للنحاس تعليقاً على قوله تعالى: ﴿ثمّ أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتُخرجُون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم...﴾ (البقرة: 85) (تظّاهرون عليهم، هذه قراءة أهل المدينة، وأهل مكة (تدُغم) التاء في الظاء لقربها منها، وقرأ الكوفيون (تظاهرون) حذفوا التاء الثانية لدلالة الأولى عليها...)[3]. إنّ القراءة بتشديد الظاء دليل على إدغام التاء الثانية في الظاء، وأحسب أنّ عوامل إدغام التاء في الظاء وأسبابه ضعيفة، وقد يكون التضعيف في الظاء يمثل تضعيفاً تعويضياً يحافظ على صيغة المضارعة من جانب، ويحافظ على البناء المقطعي للمفردة من جانب آخر.

أما القراءة بحذف التاء وعدم تشديد الظاء فقد نص النحاس على الحذف بقوله حذفوا التاء الثانية لدلالة الأولى عليها، أي أنّ الحذف جائز إذا كان في

---

(1) انظر: الحمل على الجوار، عبد الفتاح الحموز، ص178 – 182.

(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ت 324هـ، ص163.

(3) إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن إسماعيل النحاس، ت338هـ، ط3، بيروت، ج1، ص143- 144.

السياق أو في البناء الصوتي للمفردة ما يدل على المحذوف، وقول النحاس: (لدلالة الأولى عليها) قول ينبئ عن حس لغوي ونظرة لغوية شمولية ثاقبة تتسم بالتطور، ولا تتحجر عند القوالب النحوية.

وقد علق السمين الحلبي على هذه الآية قائلاً: (... تظّاهرون) بتشديد الظاء، والأصل تتظاهرون فأدغم لقرب التاء من الظاء و(تظاهرون) مخففاً، والأصل كما تقدم إلا أنه خففه بالحذف... قال الشاعر:

تعاطسون جميعاً حول داركم : فكلكم يا بني حمدان مزكوم

"أراد تتعاطسون فحذف"[(1)]

ومما ورد الحذف الصوتي فيه في النص القرآني قوله" ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾ (النساء: 1) قال ابن مجاهد: (اختلفوا في تشديد السين وتخفيفها، فقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر: (تسّاءلون به) مشددة وقرأ عاصم وحمزة والكسائي: (تساءلون به) خفيفة، واختلفوا عن أبي عمرو... وروى عنه أبو زيد التخفيف والتشديد)[(2)]. وقد وقف النحاس على هذه الآية مشيراً إلى الإدغام والحذف بقوله:" (واتقوا الله الذي تسّاءلون به) هذه قراءة أهل المدينة بإدغام التاء في السين، وقراءة أهل الكوفة (تساءلون) بحذف التاء لاجتماع تاءين ولأن المعنى يُعرف، ومثله ﴿إذ تلقّونه بألسنتكم﴾ (النور: 15) "[(3)].

وأشار السمين الحلبي إلى الحذف بقوله: (قرأ الكوفيون (تساءلون) بتخفيف السين على حذف إحدى التاءين تخفيفاً)[(4)]، وهنا يظهر تتابع صوت التاء

(1) الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف (السمين الحلبي) ت 756هـ، ط1، ج1، ص478.

(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص226.

(3) إعراب القرآن، النحاس، ج1، ص430.

(4) الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، ج3، ص553.

وتكراره، أحدهما تاء المضارعة، والثاني التاء الأصلية في البناء (تساءل)، ويظهر أنّ قراءة الحذف لا تقتصر على قارئ واحد، وهذا يعني شيوع الحذف في النص القرآني، والنص القرآني ليس بمعزلٍ عن لغات العرب؛ فهي انعكاس لذلك النص.

وممن وقف على ظاهرة الحذف هذه (الزجاج) في معاني القرآن وإعرابه بقوله: (... ومن قرأ بالتخفيف فالأصل تتساءلون، إلا أنّ التاء الثانية حُذفت لاجتماع التاءين، وذلك يُستثقل في اللفظ؛ فوقع الحذف استخفافاً؛ لأن الكلام غير ملبس) [1] وهنا يفهم من رأي الزجاج أنّ عدم وقوع اللبس في الفهم يسوغ الحذف في المتماثلات أو المتقاربات، فالتماثل أو التقارب الصوتي هو السبب الأصلي في الذهاب للحذف، أما عدم وقوع اللبس فهو عامل مساعد على الحذف، والحذف وجه من وجوه التخفيف التي أخذ بها السلف الأجلاّء؛ فهذا أبو علي يقول في حجته: "... ومن خفف فقال (تسَاءلون)، حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة، فأعلها بالحذف، كما أعلّ بالإدغام في قول من قال (تسّاءلون)، وإذا اجتمعت المتقاربة خففت بالحذف والإدغام والإبدال) [2].

لقد وقف علماء اللغة على ظاهرة الحذف فهذا سيبويه يشير إلى ظاهرة الحذف بقوله: (فإن التقت التاءان في تتكلمون وتترسون فأنت بالخيار، إن شئت أثبتهما، وإن شئت حذفت إحداهما، وتصديق ذلك قوله عزّ وجل: ﴿تتنزّل عليهم الملائكة﴾ (فصلت: 4) و﴿تتجافى جنوبهم عن المضاجع﴾ (السجدة: 16) وإن شئت حذفت التاء الثانية، وتصديق ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿تَنزّل الملائكة والروح فيها﴾ (القدر: 4)... وكانت الثانية أولى بالحذف لأنها هي التي تسكن

(1) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج أبو اسحاق إبراهيم بن السري، ت311هـ، ط1، ج2، ص6 -7.

(2) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ت377هـ، ط1، ج2، ص61، وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج3، ص164.

وتدغم)[1]، وإذا كان بعض العلماء قد أشار للحذف، وجوازه في بعض المواطن، وعدم إطلاقه عندهم، فإن بعضهم يشير إلى شيوع الظاهرة في صوت التاء في العربية وليس في النص القرآني فقط؛ فهذا الفراء يقول معلقاً على قوله تعالى: ﴿إنّ الذين توفاهم الملائكة﴾ (النساء: 97): (إن شئت جعلت (توفاهم) في موضع نصب، و لم تضمر تاء مع التاء، فيكون مثل قوله: ﴿إنّ البقر تشابه علينا﴾ (البقرة: 70)، وإن شئت جعلتها رفعاً؛ تريد: إنّ الذين تتوفاهم الملائكة. وكلّ موضع اجتمع فيه تاءان جاز فيه إضمار إحداهما، مثل قوله: ﴿لعلّكم تذكّرون﴾ (الأنعام: 152)، ومثله قوله: ﴿فإن تولّوا فقد أبلغتكم﴾ (هود: 57)[2] إنّ الفراء في نصه السابق يتعامل مع ظاهرة حذف التاء بوصفها ظاهرة لغوية عامة لا تقتصر على النص القرآني، وذلك واضح في قوله: (وكل موضع اجتمع فيه تاءان جاز فيه إضمار إحداهما...).

وإذا كان العلماء يناقشون هذه الظاهرة من منطلق صوتي مؤداه أنّ تتابع المتقاربات، أو المتماثلات يثقُل على اللسان؛ لذا يلجأ الناطق للتخفيف بالإدغام، أو الحذف، فإن الأمر عند سيبويه يشمل الجانب الصوتي سالف الذكر ويتجاوزه إلى أن تصبح الظاهرة ملمحاً من ملامح لغة من لغات العرب وهي لهجة قريش ؛ فقد جاء في الكتاب قوله: (وأما قوله عزّ وجل: (فلا تتناجوا) (المجادلة: 9) فإن شئت أسكنت الأولى للمدّ، وإن شئت أخفيت وكان بزنته متحركاً، وزعموا أنّ أهل مكة لا يبينون التاءين)[3] ومضمون نص سيبويه السابق يشير إلى أنّ حذف التاء حال التتابع هي سمة لهجية في لهجة أهل مكة.

---

(1) الكحتاب، سيبويه، ج4، ص476.
(2) معاني القرآن، الفراء، ج1، ص284.
(3) الكتاب، سيبويه، ج4، ص440.

لقد وقع حذف في التاء عند تتابع التاءين: تاء المضارعة، والتاء الأصلية في مواطن كثيرة في القرآن الكريم، منها على سبيل المثال لا الحصر: ﴿ويوم تشقّق السماء﴾ (الفرقان: 25)، ﴿تذكّرون﴾ (الأنعام: 152)، ﴿... وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: 13)، ﴿فأنذرتكم ناراً تلظى﴾ (الليل: 14) ﴿... تساقط عليك رطباً...﴾ (مريم: 25) وقد وقف رمضان عبد التواب على هذه الظاهرة (وجمع الآيات الكريمة التي جاءت فيها وتحدث عن حذف إحدى التاءين، ورصد مجموعة من الشواهد الشعرية على حذف إحدى التاءين مما يبين أنها ظاهرة لغوية لا تقتصر على النص القرآني)[1].

ويرى فوزي الشايب أنّ الأفعال (تلظى وتصدى) قد وقعت فيها المخالفة على وجهين: الأول بالحذف، والثاني بالقلب أو الحذف والتعويض على النحو الآتي: تلظى الأصل فيها تتلظّظ ثم تتحول إلى تتلظى ثم تلظى، وكذلك تصدى الأصل فيها تتصدد ثم تتصدى ثم تصدى)[2] ومما تتابع فيه حرف المضارعة والحرف الأصيل في المتماثلين ووقع فيه الحذف صوت النون، فقد جاء في السبعة لابن مجاهد قوله: (واختلفوا في قوله: ﴿فنُجّي من نشاء﴾ (يوسف: 110)، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي (فنُنجّي مَن نشاء) بنونين: الأولى مضمومة، والثانية ساكنة، والياء التي في (فننجي) ساكنة. وروى نصر بن علي عن أبيه، عن أبي عمرو: (فنّجي من نشاء) يدَّغم. قال أبو بكر: وهذا غلط في قوله يُدَّغم، ليس هذا موضعاً يدَّغم فيه، إنما أراد أنها محذوفة النون الثانية في الكتاب...

(1) انظر: بحوث ومقالات في اللغة، رمضان عبد التواب، ط3، ص28- 31، والحمل على الجوار، عبد الفتاح الحموز، ط1، ص180.

(2) انظر: أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة، فوزي الشايب، ط1، ص302.

وروى الحسن بن اليتيم عن أبي حفص عمرو بن الصباح عن أبي عمرو عن عاصم (فَنُجِّي) بنون واحدة...)[1].

ووردت كلمة (ننجي) محذوفة النون في آية أخرى في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿... وكذلك نُجّي المؤمنين﴾ (يونس: 103) قال الفراء: (وقد قرأ عاصم – فيما أعلم – (نُجّي) بنون واحدة، ونصب (المؤمنين) كأنه احتمل اللحـــن، ولا نعلم لها جهة إلا تلك؛ لأنّ ما لم يسمَّ فاعله إذا خلا باسم رفعـــه، إلا أن يكـــون أضمر المصدر في (نُجّي) فنوى به الرفع، ونصب (المؤمنين) فيكون كقولك: ضُرب الضربُ زيداً، ثم تكني عن الضرب فتقول: ضُربَ زيداً، وكذلك نُجّـــي النجـــاء المؤمنين)[2] وقد علق الحموز على هذا الحذف بقوله: (فحـــذف النـــون الثانيـــة الأصيلة)[3]، ومع أنه محقّ في رأيه القائل بحذف الثانية وهي الأصيلة إلا أنه لم يذكر المسوغ لهذا الرأي، وتحديد المحذوف عند العلماء قضية خلافيـــة، إلا أنّ حـــرف المضارعة جئ به لغاية، ولا يستغنى عنه، وعليه فالمحذوف هو الأصـــل إذ لا يقـــع اللبس بحذفه، والمعنى يستقيم لدلالة حرف المضارعة على المحذوف.

وقد ردّ ابن جني على رأي الفراء بشكل مبطن ودون أن يصـــرح بقصـــده للفراء إذ يقول: (وأما قراءة من قرأ (وكذلك نجّي المؤمنين) فليس على إقامة المصدر مقام الفاعل ونصب المفعول الصريح، لأنه عندنا على حذف إحدى نوني (نُنجّي) كما حُذف حرف المضارعة في قوله سبحانه: (تَذَكّرون) أي تتذكرون، ويشـــهد أيضاً لك سكون لام (نُجّي) ولو كان ماضياً لانفتحت الـــلام إلا في الضـــرورة، وعليه قول المثقب العيدي:

لمن ظعن تطالع من ضبيب: فما خرجت من الوادي لحين

---

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص352.

(2) معاني القرآن، الفراء، ج2، ص210.

(3) الحمل على الجواز، عبد الفتاح الحموز، ص181.

أي تتطالع، فحذف الثانية)[1].

وذهب ابن جني في المحتسب أن ابن كثير وأهل مكة يحذفون النون من (ونزّل) بقوله: (ومن ذلك ما روي عن ابن كثير وأهل مكة: (ونُزِّلُ الملائكة)، وكذلك روى خارجة عن أبي عمرو ينبغي أن يكون محمولاً على أنه أراد: ونُنزِّلُ الملائكة، إلا أنه حذف النون الثانية... لالتقاء النونين استخفافاً)[2] والحقيقة أنّ ابن جني يسند هذه القراءة لابن كثير وأهل مكة إلا أنني لم أجد من نص عليها من علماء القراءات؛ فقد عُدتُ للسبعة في القراءات، وللتسيير في القراءات السبع، وكتاب الإقناع في القراءات السبع لأبي جعفر الأنصاري فلم أجد ما يثبت ما ذهب إليه ابن جني، وأعجب مما ذهب إليه أبو الفتح دون إثباته من مصادر القراءات، وقد تبعه في هذا عالم جليل وهو (عبد الفتاح الحموز) مسلماً بما قاله ابن جني إذ يقول: (ومما حذف فيه النون الحرف الأصيل قراءة ابن كثير وغيره: (ونُزِّلُ الملائكة) على حذف النون الثانية استخفافاً...)[3]، وعند العودة لمرجعية الحموز نجده يعتمد رأي ابن جني في المحتسب، ورأي ابن جني لا يوافق المصادر الأصول في القراءات، ولا يوجد ما يثبته، وأحسب أنّ محققَي المحتسب لم يتحققا من رأي ابن جني، وقد وضعا في الهامش أنّ الآية وردت في سورة النور25، وهذا غير دقيق إذ الصواب أنها في سورة الفرقان)[4].

(1) الخصائص، ابن جني، ج1، ص399.

(2) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، ج2، ص120.

(3) الحمل على الجوار في القرآن الكريم، عبد الفتاح الحموز، ص181.

(4) انظر: المحتسب، ابن جني، ج2، ص120.

وما يؤكد أنّ ابن جني لا يستند على مصدر يؤكد رأيه في إسناد القراءة لابن كثير ما جاء في بعض المصادر (من أن ابن كثير قرأ: (ونُزِّلُ الملائكة) نصباً)[1].

ووقع الحذف في المتماثلين اللذين هما أصل في الكلمة وليس أحدهما للمضارعة، فقد جاء في السبعة لابن مجاهد: (واختلفوا في فتح القاف وكسرها من قوله: (وقرن في بيوتكن) (الأحزاب: 33) فقرأ نافع وعاصم: (وقَرْنَ) بفتح القاف، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي: (وقِرْن) بالكسر)[2]. ويشير أبو علي الفارسي في الحجة (إلى أن (قِرن) قد يقع فيها الإبدال جرياً على قيراط دينار ثم يقع الحذف فيها تخفيفاً)[3] والتخفيف هنا بحذف أحد صوتي الراء المكرر، والحذف في الأمر أيسر على الناطق من التكرار.

ووقع الحذف في أحد الصامتين المتماثلين اللذين وقعا في البناء وليس أحدهما حرف مضارعة في قوله تعالى: ﴿... وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً لنحرقنّه ثمّ لننسفنه في اليم نسفا﴾(طه: 97) (وقد أشار النحاس في إعراب القرآن إلى أنّ حذف اللام تخفيف)[4]. ويشير الفراء إلى (أنّ الظاء تروى بالفتح والكسر، وجاز الفتح والكسر لأنّ معناهما ظَلِلتم، فحُذفت اللام الأولى)[5] وحذف إحدى

---

(1) انظر: السبعة في القراءات، ص464، التيسير في القراءات السبع، ص164، والإقناع في القراءات السبع، ج2، ص714، والحجة للقراء السبعة، ج3، ص21.

(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص521، وانظر: التيسير، ص179.

(3) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج3، ص284، وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج7، ص223.

(4) انظر: إعراب القرآن، النحاس، ج3، ص57.

(5) انظر: معاني القرآن، الفراء، ج2، ص190.

اللامين تخفيفاً لا يؤثر على معنى الكلمة؛ لأن البناء المتبقي في الكلمة يحتفظ بالقيمة والمعنى المختزن فيها.

وجاء في سورة الواقعة: ﴿... فظلتم تفكهون﴾ (الواقعة: 65)، قال النحاس في تعقيبه على هذه الآية: (فظِلتم) والأصل ظللتم... فمن قال: ظلتم حذف اللام المكسورة تخفيفاً ومن قال: ظِلتُم ألقى حركة اللام على الظاءِ بعد حذفها) [1].

ومما وقع من حذف المتماثلين المتتابعين حذف صوت النون، وذلك في تتابع صوت النون حال وقوعه علامة للرفع، وتكراره نون وقاية، وقد شُغل العلماء في هذا الحرف، وأي المحذوف أهو نون الوقاية أم نون الرفع.

لقد وقع حذف النون في تتابع المتماثلين في قوله تعالى: (أتحاجوني) وغيرها؛ فقد جاء في السبعة في القراءات لابن مجاهد ما نصه: واختلفوا في تشديد النون وتخفيفها من قوله: ﴿أتحاجوني في الله﴾ (الأنعام: 80) و(تأمرونّي) (الزمر: 64) فقرأ ابن كثير وأبو عمر وعاصم وحمزة والكسائي: (أتحاجونّي) و(تأمرونّي) مشددتين. وقرأ نافع وابن عامر: (أتحاجوني) و(تأمروني) مخففتين[2]، وقد وقف سيبويه على هذه القراءة بقوله: (بلغنا أنّ بعض القراء قرأ: ﴿أتحاجوني﴾ (الأنعام: 80) وكان يقرأ: ﴿فيم تبشرونِ﴾(الحجر: 54) وهي قراءة أهل المدينة؛ وذلك لأنهم استثقلوا التضعيف) [3]، وهذا يكشف عن أنّ التضعيف بالتكرار والتتابع أو بالتضعيف مستثقل، وأنّ الحذف أيسر، وهو ما ذهب إليه بعض القراء في اختياراتهم التي تتصل بسندها إلى قراءة الرسول - صلى الله عليه وسلم – وقد علق

---

(1) إعراب القرآن، النحاس، ج4، ص340، وانظر: أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، فوزي الشايب، ص304.

(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص261.

(3) الكتاب، سيبويه، ج3، ص519- 520.

أبو جعفر على هذه القراءة بقوله: (قرأ نافع (أتحاجّوني) بنون مخففة، وحُكي عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: هو لحن، وأجاز سيبويه ذلك وقال: استثقلوا التضعيف ... قال أبو عبيدة وإنما كره التثقيل من كرهه للجمع بين ساكنين وهما الواو والنون فحذفوها)[1]، وإذا كان جل العلماء يقبل هذه القراءة فإنّ بعضهم قد أحجم عن قبولها، ومال إلى قبول رأي من لحّنها؛ فهذا مكي القيسي يقول في الكشف: (... وحذف هذا النون في العربية قبيح مكروه، إنما يجوز في الشعر، لضرورة الوزن، والقرآن لا يُحملُ على ذلك، إذ لا ضرورة تُلجئ إليه، وقد لحنّ بعضُ النحويين من قرأ به، لأنّ النون الثانية وقاية للفعل ألا تتصل به الياء، فيكسر آخره... والاختيار تشديد النون؛ لأنه الأصل، ولأن الحذف يوجب التغيير في الفعل، ولأن عليه أكثر القراء)[2]، ولم يسلّم العلماء برأي مكي الذي يميل إلى تلحين القراءة؛ فقد علق أبو حيان على رأي مكي بقوله: (... وقد لحّن بعض النحويين من قرأ بالتخفيف وأخطأ في ذلك، وقال مكي: (الحذف بعيد في العربية... وقول مكي ليس بالمرتضى، وقيل التخفيف لغة لغطفان...)[3].

وقد علق ابن خالويه على هذا الحف ووجّهه بلفتة لغوية لطيفة من لطائفه بقوله: (والحجة لمن خفف: أنه لما اجتمعت نونان تنوب إحداهما عن لفظ الأخرى خفف الكلمة بإسقاط إحداهما كراهية لاجتماعهما)[4]، وهو في قوله: تنوب إحداهما عن لفظ الأخرى يشير إلى أنّ صوت النون المتبقي سيحمل وظيفتين هما: الوظيفة الإعرابية، إذ النون علامة على الرفع، والوظيفة الثانية صوتية وهي إقامة المقطع الصوتي (ني ص ح ح) وعدم وقوع ياء المتكلم وهي كسرة طويلة منفصلة،

(1) إعراب القرآن، النحاس، ج2، ص78.

(2) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب، ج1، ص437.

(3) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج4، ص174.

(4) الحجة في القراءات السبعة، ابن خالويه، ص77، وانظر ص118.

إذ لا يجوز أن يتشكل المقطع الصوتي من (ح ح)، (ويرى أبو علي أن التضعيف بتكرار النون يكره، ولذلك وقع الحذف، وعنده أن المحذوفة هي النون الثانية)[1].

وقد وقف رمضان عبد التواب على هذا الحذف، وأشار إلى أنّ الحذف ليس للضرورة؛ لوقوعه في الشعر والنثر، وذكر الأمثلة أن هذا الحذف لا يزيد على كونه مخالفة صوتية[2].

ومما وقع فيه الحذف قوله تعالى: ﴿أتمدّونني بمال﴾ (النمل: 36) قال ابن مجاهد: (حدثني ابن واصل عن ابن سعدان عن المسيي عن نافع: (أتمدونِ) بنون واحدة خفيفة، وبحذف الياء في الوقف)[3] وقد حمل أبو علي هذا الحذف على التخفيف، ويرى أنّ الحذف واقع على الثانية، وحذف الأولى لحن)[4] ويظهر أن قراءة نافع تميل إلى اختيار التخفيف؛ فقد قرأ قوله تعالى: ﴿قد بلغت من لدني عُذرا﴾ (الكهف: 76) بتخفيف النون، وضم الدال، وقرأ الجمهور بالتشديد)[5].

وحذف صوت النون مع الحروف (إنّ، أنّ، لكنّ، كأنّ)، وقد شاع حذفه في القرآن الكريم، ويرى رمضان عبد التواب أنّ حذف النون مع هذه الحروف هو الشائع: "والحذف مع هذه الأحرف هو الشائع في القرآن الكريم، ففيه مثلاً بالحذف لا غير: (وأنا) 8 مرات، (فإنّي) 6 مرات، (أننا) 10 مرات، (ولكنّي) 4

(1) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج2، ص174- ص176، والمنصف، ابن جني، ج2، ص338.

(2) انظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص73، وأثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، فوزي الشايب، ص318

(3) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص482.

(4) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج3، ص237.

(5) شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج1، ص148.

مرات)[1]، ويشير إلى ارتفاع نسبة الحذف مقارنة مع الإثبات في بعض الحروف (إذ وردت (إنّي) 124 مرة في مقابل (إنني) 6 مرات"[2].

وقد وقف سيبويه على حذف النون من هذه الحروف معللاً هذا الحذف بسبب كراهية التضعيف، وكثرة الاستعمال بقوله: (... فإن قلت: ما بال العرب قد قالت: إنّي وكأنّي ولعلي ولكنّي؟ فإنه زعم أنّ هذه الحروف اجتمعت فيها أنها كثيرة في كلامهم، وأنهم يستثقلون في كلامهم التضعيف، فلما كثر استعمالهم إياها مع تضعيف الحروف حذفوا التي تلي الياء"[3].

إنّ النون المحذوف من هذه الحروف لا يجزم بتحديده أهو نون الوقاية أم أنه النون الثانية الأصلية في الكلمة، ومهما يكن فإن المتبقي يقوم مقام المحذوف من الناحية الصوتية؛ حيث يستقيم البناء المقطعي مع الحذف بقولنا: (إنّي إنْ / ني) وهي مقطعياً تتكون من (ص ح ص/ ص ح ح)، أما الناحية الإعرابية فلا إشكال فيها إذ الحروف مبنية، والنون المضعفة فيها ليست علامة إعراب، وباستقامة المقطع فقد حذفت نون الوقاية مع الفعل في مثل (تبشروني) و(تأمروني).

ووقع الحذف في الصوامت في غير مواطن التماثل والتتابع؛ فقد أسقط بعض القراء الهمزة؛ حيث جاء في السبعة في القراءات: (واختلفوا في الهمز وإسقاطه من قوله: ﴿يضاهئون﴾ (التوبة: 30) فقرأ عاصم وحده (يضاهِئون) بالهمز، وقرأ الباقون: (يضاهون) بغير همز)[4]، ويسقط أبو عمرو الهمزة من الرأي في قوله تعالى: ﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادئ الراي﴾ (هود: 27)[5]،

(1) بحوث ومقالات في اللغة، رمضان عبد التواب، ص37.

(2) المرجع السابق، ص38، وانظر: التطور اللغوي، ص74.

(3) الكتاب، سيبويه، ج2، ص369.

(4) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص314.

(5) انظر: المرجع السابق، ص332.

وأسقطت الهمزة من (الصابئين، والصابؤن) فقد جاء في السبعة: (واختلفوا في قوله ﴿الصابئين﴾ (البقرة: 62) و﴿الصابؤن﴾ (المائدة: 69) في الهمز وتركه، فقرأ نافع: (والصابين) (والصابون) في كل القرآن بغير همز، ولا خلاف للهمز، وهمز ذلك كله الباقون)[1]، ووقع حذف الهمز في مواطن أخرى مثل (موصدة) وغيرها.

لقد وقف سمير ستيتية على هذه الظاهرة "ونبه على أنّ الحذف في هذه الظاهرة غريب لجمعه حذف الحركة والصامت، ويعلل هذا الحذف بوقوعه على مرحلتين: الأولى حذفت فيها الهمزة، فتشكل تتابع الحركات في نهاية مقطع وبداية الآخر فوقع الحذف على الحركة الأولى وأبقى على الحركة الثانية (الواو) (والصابون) والياء في الصابين"[2]. وهذا التوجيه يستقصي حقيقة بناء الكلمات، ودور القوانين الصوتية فيها، وهو منهج علمي، إلا أنني أرى أنّ الهمزة في (بئس) سُهلت إلى الياء (بيس) ولم تسقط، أو أنها سقطت ومطلت كسرة الباء.

وقد وقف ابن خالويه على هذا الحذف بقوله: (والحجة لمن يهمز: أن يكون أراد الهمز، فليّن وترك، أو يكون أخذه من صبا يصبو... فإن قيل فلم أجمع على همز الصابئين، وترك الهمز في النبيين؟ فقل: لأنّ من ترك الهمز في الصابئين لم يبق خلفاً، لأنه كتب في المصحف بغير واو ولا ياء)[3].

ووقع الحذف في الصوامت المتقاربة في المخرج كحذف تاء استطاعوا، قال ابن مجاهد: (قوله: ﴿فما اسطاعوا﴾ (الكهف: 97) كلهم قرأ: (فما اسطاعوا) بتخفيف الطاء، غير حمزة فإنه قرأ (فما اسطّاعوا) مشددة الطاء... وهذا غير جائز،

---

(1) المرجع السابق: ص158.

(2) انظر القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية، سمير استيتية، ط1، ص170- 171.

(3) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص32، وانظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج1، ص309.

لأنه قد جمع بين السين، وهي ساكنة، والتاء المدغمة وهي ساكنة) [1]، وقد علـق ابن خالويه على هذا الحذف بقوله: (والاختيار ما عليه الإجماع، لأنه يـراد بـه: استطاعوا فتحذف التاء كراهية لاجتماع حرفين متقاربي المخرج فيلـزمهم فيـه الإدغام)[2]، وقد دافع عن قراءة حمزة بتشديد الطاء بقوله: (وليس في ذلك عليـه عيب، لأنّ القراء قد قرأوا بالتشديد قوله: ﴿لا تعْدُوا في السبت﴾ (النساء: 154) [3]، ويستغرب من ابن خالويه هذا الدفاع؛ لأنه احتج بما اختلف فيـه العلمـاء، والحقيقة أنّه أداء مستغرب لما فيه من ثقل.

ويعلق سيبويه على هذا التخفيف بقوله: (استثقلوا التاء مع الطاء، وكرهـوا أن يدغموا التاء في الطاء فتُحرّك السين، وهي لا تُحرك أبداً فحذفوا التاء) [4].

وهذا توجيه لطيف بقوله: (وهي لا تحرّك أبداً)، لأنها قفلة مقطـع، وهـذا إحساس مبكر بأنماط المقاطع الصوتية في العربية.

إنّ الحذف الصوتي يمثل ظاهرة لغوية في القراءات القرآنية من حيث التعـدد في الأداء القرآني المتصل بالسند إلى الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم – وهو نمط من الإعجاز اللغوي في القرآن، وقد يخالف بعض الحذف قواعد النحاة، وهنـا يظهر النقص البشري؛ فمن غير المعقول أن تحيط قواعد النحاة بالنسق اللغـوي في النص القرآني، ولو أحاطت قواعد النحاة به لبطل بعض إعجازه، وحاشا أن تحيط به القواعد والشروح مهما تعددت، ومع ذلك فهذا التعدد يمثل نمطاً من التيسير في الأداء القرآني؛ إذ القراءات توافق لغات العرب، فقـد جـاء في البحـر المحـيط:

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص401.

(2) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص138.

(3) المرجع السابق، ص138.

(4) الكتاب، سيبويه، ج4، ص483.

(والقراءات جاءت على لغة العرب)[1]، أما عدم إحاطة قواعد النحاة بالنص القرآني فقد تنبه العلماء إلى ذلك ونبهوا عليه؛ يقول أبو حيان: (والقراءات لا تجيء على ما علمه البصريون ونقلوه)[2]، وهذا القول يمثل حقيقة لا مراء فيها؛ فهناك الكثير من النصوص اللغوية من عصور الاحتجاج لم تخضع لقواعد النحاة، و لم توافق تعليلاتهم، وهنا إما أنّ هذه النصوص ليست فصيحة، وهذا حكم ليس لصالح النحاة؛ إذ إنّ تلك النصوص من عصور الاحتجاج، ومن القبائل المختارة لديهم في الفصاحة، وإما أنّ قواعدهم ليست جامعة مانعة، وهذا هو الأولى؛ إذ العمل البشري موسوم بالنقص، والنص القرآني كلام الله، والكمال صفة لله وحده.

(1) البحر المحيط، أبو حيان، ج8، ص493.

(2) المرجع السابق، ج2، ص362.

المطلب الثاني: الحذف الصوتي في أصوات المدّ واللين:

تعرف أصوات المدّ في المصطلح الصوتي الحديث بالحركات الطويلة، أما أصوات اللين فتعرف بأشباه الحركات أو أنصاف الحركات.

وفي هذا المطلب سأبدأ بأصوات اللين لقربها من الصوامت الواردة في المطلب الأول، ولقلة وقوع الحذف فيها إذا ما قيست بحروف المدّ أو الحركات.

أولاً: أصوات اللين:

حروف اللين هي (الواو والياء) التي يمكن أن تحرّك ويبدأ المقطع الصوتي بها كما في (وعد / روى) و(يعد/ سيّد / سيرقى)، وقد فرّق ابن سينا في (رسالة أسباب حدوث الحروف) بين حروف المدّ وحروف اللين من منطلق صوتي؛ فهو يطلق على حروف اللين: الواو الصامتة، والياء الصامتة، أما ما يقابلها من حروف المدّ فيطلق عليها المصوتة)[1].

أما حذف حروف اللين في القرآن وقراءاته فأحسب أنه يقع في الياء دون الواو، فلم يثبت حذف واو اللين في النص القرآني، أما ياء اللين فقد حُذفت في بعض المواطن في النص القرآني وإن كان هذا الحذف قليلاً.

ومما يميز حذف ياء اللين أنها لا تحذف حال وقوعها منفصلة، بل تحذف عندما تكون مضعّفة بالتشديد، أي أنّ تخفيف المضعف يقع بحذف أحد الصوتين؛ أقول أحد الصوتين لأنّ المدغم في البنية المقطعية يمثل صوتين، (أي أنه صوتان من الناحية الفونولوجية كما يرى سمير استيتية)[2].

---

(1) انظر: رسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، ص83- 84.

(2) انظر: القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية، ص218.

ومما وقع فيه حذف ياء اللين قوله تعالى: ﴿فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يُرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً...﴾ (الأنعام: 125). قال ابن مجاهد: (واختلفوا في تشديد الياء وتخفيفها من قوله: (ضيّقا) فقرأ ابن كثير وحده: (ضيْقا)، وفي الفرقان: ﴿مكانا ضيْقا﴾ (13) خفيفتين، وكذلك روى عقبة بن سنان عن أبي عمرو)[1]، وقد علق ابن خالويه على هذا التخفيف بقوله: (... والحجة لمن خفّق: أنه استثقل الكسرة على الياء مع التشديد فخفف وأسكن كما قالوا: هيِّن وهيْن...)[2]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً﴾ (الأنعام: 122) فقد قرأ نافع بالتشديد وقرأ الباقون خفيفة)[3].

أما توجيه ابن خالويه للحذف وتعليله فأحسب أنه توجيه علمي ينسجم مع ثقل التضعيف والكسر، فقد اجتمع في كلمة (ضيّقا) و(ميِّتا) ثلاثة أصوات من جنس واحد، فالياء مشددة تشكل صوتين، والياء الثانية مكسورة، والكسر من جنس الياء، وهذا قد يمثل نمطاً من الثقل ولذلك وقع حذف الياء من مثل: (ضيقا) و(ميتا)، وهنا أشير إلى أنّ الحذف لم يقع على الياء فقط بل حذفت الياء وكسرها، وبقيت الياء مفردة ساكنة.

وحذفت الياء في (الجوديّ) في قوله تعالى: ﴿واستوى على الجوديّ﴾ (هود: 44)، فقد جاء في معاني القرآن: (... وقد حُدِّثتُ أن بعض القراء قرأ: (على الجودي) بإرسال الياء. فإن تكن صحيحة فهي مما كثر به الكلام عند أهله فخفّف)[4]، والفراء هنا لا يحدد صاحب هذه القراءة إذ يقول (بعض القراء)، أما ابن

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص268.

(2) الحجة في القراءات السبع، ص80، وانظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج2، ص209.

(3) انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص268.

(4) معاني القرآن، الفراء، ج1، ص16.

خالويه فقد أسندها للأعمش إذ يقول: (واستوى على الجوديْ) بجزم الياء الأعمش. واستوت على الجودي بتخفيف الياء)[1]، وأشار ابن جني في المحتسب (إلى قراءة الأعمش بالتخفيف (على الجوديْ)[2]،أما الياء المتبقية فإنها قد تُؤدى على وجهين: الأول وتؤدى فيه على أنها (ياء اللين)، ولم يجرِ عليها إلا التخفيف من المضعف، والوجه الثاني وهو أن تؤدى فيه الياء على أنها (ياء المدّ)، وفي هذا الأداء فإن التغيرات الصوتية التي وقعت تتمثل في حذف الياء الثانية وكسرها، وبهذا الحذف تبقى الياء الأولى مفردة وهي حرف لين؛ أي شبه حركة في المصطلح الصوتي الحديث، ثم تقلب من ياء اللين شبه الحركة إلى ياء المدّ، وهي كسرة طويلة في المصطلح الصوتي الحديث، ويمثل هذا في الكتابة الصوتية على النحو الآتي:

(ʔ a l j u: d i:) ←——— (ʔ a l j u: d i y y)

وحذفت ياء اللين في قراءة ابن كثير في سورة لقمان، فقد روي عنه في سورة لقمان أنه كان يقرأ: ﴿يا بُني لا تشرك بالله﴾ (لقمان: 3) بحذف ياء الإضافة، ولا يشدد، ويسكن الياء)[3] وهو ما أكده ابن الجزري إذ يقول في قراءة ابن كثير لقوله تعالى (يا بنيّ لا تشرك): وقرأ ابن كثير بتخفيف الياء وإسكانها)[4]، ومفهوم التسكين عند القدماء يطلق على صوتي اللين (الواو والياء) الساكنين، ويطلق على أصوات المدّ، والحقيقة أنّ أصوات المدّ لا تسكّن لأنها حركات طويلة.

وجاء في الحجة لابن خالويه: (قوله تعالى: (يا بنيّ لا تشرك بالله)... يقرأ بالتشديد وكسر الياء، وفتحها، وبالتخفيف والإسكان. فالحجة لمن شدد وكسر:

---

(1) القراءات الشاذة، ابن خالويه، ص60.

(2) انظر: المحتسب، في تبيين وجوه شواذ القراءات، ج1، ص323.

(3) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص314.

(4) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج2، ص289، وانظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع، مكي بن أبي طالب، ج2، ص190.

أنه أراد: يا بنيِّ بثلاث ياءات: الأولى: ياء التصغير، والثانية: أصـــيلة، وهـــي لام الفعل، والثالثة ياء الإضافة إلى النفس، فحذف الأخيرة اجتزاء بالكسرة منـــها...)[1]، وإذا كان التضعيف يُستثقل فيقع الحذف فيه، فإنّ الحذف في ثلاثيّ الياء أولي، وكما ذكر ابن خالويه فإنّ (بُنيّ) جمعت ثلاث ياءات فوقع الحذف، وقد أشار ابن جني إلى ثقل المضعف بقوله:(... الياء حرف ثقيـــل منفـــردة، فكيـــف بهـــا إذا ضُعفت)[2].

إنّ الحذف الذي يقع على ياء اللين ليس من النوع الذي يـــؤدي إلى تغـــيير المعنى، بل هو الحذف الذي مؤداه التخفيف مما ثقل في الأداء.

ثانياً: أصوات المدّ:

تعرف أصوات المدّ في الفهم الصوتي الحديث بأنها الحركات الطويلة، ويرى ابن جني أن أصوات المدّ حركات ممطولة؛ إذ يقول في الخصائص: (بـــاب مطـــل الحركات، وإذا فعلت العرب ذلك أنشأت عن الحركة الحرف من جنسها، فتنشئ بعد الفتحة الألف، وبعد الكسرة الياء، وبعد الضمة الواو...)[3]، ويرى ابن جني أنّ الحركات أبعاض حروف المد، فقد جاء في سرّ الصناعة ما نصـــه: (اعلـــم أنّ الحركات أبعاض حروف المدّ واللين، وهي الألف والياء والواو، فكمـــا أنّ هـــذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثلاث)[4].

وبما أنّ أصوات المدّ في حقيقتها حركات ممطولة فإنها قد تحـــذف، ويقـــع حذفها على نمطين: الأول حذف كلّي، أما الحذف الثاني فهو حذف جزئي، وقـــد

---

(1) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص180.

(2) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ابن جني، ج2، ص150.

(3) الخصائص، ابن جني، ج3، ص121، وانظر: أسباب حدوث الحروف، ص85.

(4) سرّ صناعة الإعراب، ابن جني، ج1، ص17.

تضمن النص القرآني الحذف بنوعيه؛ فجاء في قوله تعالى: ﴿... وإن يأتوكم أسارى تفادوهم...﴾ (البقرة: 85) عدة قراءات؛ قال ابن مجاهد: (فقرأ ابن كثير وأبو عمر وابن عامر: (أُسارى تفدوهم) وقرأ نافع وعاصم والكسائي: (أسارى تفادوهم) بألف فيهما، وقرأ حمزة: (أسرى تفدوهم) بغير ألف فيهما) [1] وقد وقف ابن خالويه معللاً إثبات الألف وحذفها فيهما بقوله: (فالحجة لمن أثبتها فيهما أنه جعله جمع الجمع، وجعل (تفادوهم) فعلاً من اثنين؛ لأنّ الفداء أن تأخذ ما عنده، وتعطي ما عندك... والحجة لمن أسقطها: أن جمع (أسير): أسرى، كما تقول: مريض ومرضى، وجعل الفعل من فَدَى يفدي...) [2] ومع أن الحذف هنا قد يعلل باختلاف أصل الكلمة وعلى أي وجه جمعت، إلا أنه يبقى في إطار الحذف الصوتي، وهو حذف كلي لصوت الألف أي الفتحة الطويلة.

ووقع حذف الألف في قوله تعالى: ﴿يخادعون الله والذين أمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ (البقرة: 9) قال ابن مجاهد: (فقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو: (يخادعون... وما يخادعون) بالألف والياء مضمومة، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي: (يخدعون... وما يخدعون) بفتح الياء بغير ألف) [3]، ويرى (مكي) في الكشف (أن من قرأ بغير ألف وهم أهل الكوفة على عدّهم خادع وخدع بمعنى واحد، والمفاعلة قد تكون من واحد) [4]، ومهما كانت الحجة وعلة الحذف فإن الحذف هنا حذف كلي، وهذا يغير في بناء المقطع بشكل واضح،

---

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص164، وانظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج2، ص218.

(2) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص34، وانظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج1، ص338، والدرّ المصون، ج1، ص48.

(3) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص141.

(4) انظر: الكشف عن وجوه القراءات وعللها، مكي بن أبي طالب، ج1، ص224.

والحذف يتضمن الخفة في الأداء، وهذا التعدد في الأداء وجه من وجوه تيسير القرآن، إذ التخفيف يوافق الأداء في بعض اللهجات العربية، وكل قراءة لا تخلو من أن توافق لغة من لغات العرب في وجه أو وجوه عدة، وقد تكون اللغة شائعة واسعة الانتشار، وقد تكون من اللغات النادرة قليلة الشيوع والانتشار، إلا أنها عربية موجودة.

ومما حُذفت الألف فيه حذفاً جزئياً كلمة (حاشا) في قوله تعالى: ﴿... فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهنّ وقلن حاش لله ما هذا بشراً...﴾ (يوسف: 31)، وكذلك في الآية 51.

قال ابن مجاهد: (فقرأ أبو عمرو وحده (حاشا لله) بألف. وقرأ الباقون: (حاش لله) بغير ألف...)[1]. ويشير أبو عمرو الداني إلى أنّ أبا عمرو يثبت الألف في الوصل، فإذا وقف حذفها اتباعاً للخط)[2].

وبما أن أبا عمر من يثبت الألف وحده، وفي بعض الأحيان بحذفها فإنّ ذلك يشير إلى أنّ الأصل حذف الألف، وإثباتها هو الاستثناء النادر.

إنّ الحذف في (حاشَ) يمثل حذفاً جزئياً للألف، أي أنه تقصير للألف بوصفها فتحة طويلة تتحول إلى فتحة قصيرة (a ⟵ a:).

ويرى أبو علي الفارسي أنّ (حاشا) التي وقع الحذف في ألفها هي فعل وفاعله يوسف، وليس حرف جرّ في الاستثناء؛ لأن حرف الجرّ لا يدخل على مثله، ولأن الحروف لا تُحذف إذا لم يكن فيها تضعيف، والألف تحذف من الأفعال)[1].

---

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص348.

(2) انظر: التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، ص128، والكشف عن وجوه القراءات وعللها، مكي بن أبي طالب، ج2، ص10.

ويرى النحاس (أن إثبات الألف هو الأصل، ومن حذفها جعل اللام التي بعدها عوضاً منها)[2]، وأحسب أن تتابع مقطعين طويلين مفتوحين في (حاشا) يليهما مقطع قصير مغلق قد ساعد على تقصير المقطع الثاني في (حاشَ) إذ الانتقال من طويل مفتوح إلى طويل مفتوح ثم قصير مغلق تتابع يشوبه بعض التنافر، ويحتاج جهداً أكثر، وفي (حاش لله) خفة في الأداء وانسجام صوتي قد يختاره القارئ بما يتفق ولهجته.

ووقع الألف في كلمة (شقوتنا) في قوله تعالى: ﴿ربنا غلبت علينا شِقوتنا وكنّا قوماً ضالين﴾ (المؤمنين: 106). قال ابن مجاهد: (قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم: (شِقوتنا) بكسر الشين بغير ألف. وقرأ حمزة والكسائي: (شقاوتنا بفتح الشين والألف)[3] وقد روى عن عاصم أنه أجاز الوجهين: بالألف وحذفها)[4] ويرى أبو علي أن القراءة على الوجهين سائغة كما روي عن عاصم)[5].

وقد تحذف الألف ويعوض عنها بتضعيف ما بعدها للإبقاء على المعنى المراد في الوجهين؛ فقد جاء في السبعة لابن مجاهد: (واختلفوا في قوله: ﴿ومن يفعل ذلك يلقَ آثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا﴾ (الفرقان: 68- 69) فقرأ ابن كثير (يضعّف) مشددة العين بغير ألف جزماً... وقرأ عاصم في رواية أبي

---

(1) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج2، ص446، والكشف عن وجوه القراءات، مكي بن أبي طالب، ج2، ص10.

(2) إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، ج2، ص326.

(3) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص448.

(4) انظر: المرجع السابق، ص448، وانظر الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج3، ص186.

(5) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج3، ص187.

بكر وابن عامر: (يضاعف له العذاب... ويخلدّ بالرفع فيهما، غير أن ابن عامر قرأ: (يضعّفُ) بغير ألف ويشدد العين، وقرأ حفص عن عاصم: (يضاعف)...) [1].

لقد حذفت الألف في النصوص الشعرية، ومما جاء في الخصائص لابن جني: (وقد حُذفت الألف نحو ذلك؛ قال رؤبة: (وصاني الحجاج فيما وصَّني) يريد: فيما وصاني...) [2]، وحُذفت الألف من وسط الكلمة في مثل (لم ابل، ولا تبل، وأصلهما: لم أبال، ولا تبال) [3]. والحذف في: وصني، وأبل، وتبل هو حذف جزئي؛ لأنه قائم على تقصير الألف؛ وهي فتحة طويلة.

حذف واو المد:

جاء حذف واو المدّ في القرآن الكريم في مواطن عدة، ومما ما جاء في سورة البقرة: قال ابن مجاهد: واختلفوا في قوله: ﴿وقالو اتخذ الله ولدا﴾ (البقرة: 116) بغير واو قرأ ابن عامر وحده بغير واو، وكذلك في مصاحف أهل الشام، وقرأ الباقون بالواو) [4]، وعلل أبو علي حذف الواو من وجهين: أحدهما ملابسة الجملة (قالوا اتخذ الله ولدا) بما قبلها، والوجه الثاني أن تستأنف الجملة فلا تعطفها على ما تقدم) [5] وأحسب أن هذا التعليل بعيد، ومن الأولى الاتجاه للتعليل الصوتي، وهذا ما سأوضحه، بعد عرض مواطن أخرى من حذف واو المدّ.

وحذفت الواو من (يدعو) في قوله تعالى: ﴿ويدعو الإنسان بالشر﴾ (الإسراء: 11) ﴿ويوم يدعُ الداعِ﴾ (القمر: 6)، وحذفت في قوله تعالى:

---

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص467.

(2) الخصائص، ابن جني، ج2، ص293.

(3) انظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر حموده، ص159.

(4) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص169، وانظر الكشف، ج1، ص260.

(5) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج1، ص369- 370.

﴿سندعُ الزبانية﴾ (العلق: 18). وحذفت واو المد من قوله تعالى: ﴿ويمحُ الله الباطل﴾ (الشورى: 24).

ولتعليل حذف الواو في هذه المواطن نتصور السياق الذي تظهر فيه قبل الحذف وهو على النحو الآتي:

(ويدعو الإنسان) ← المقطع الذي يتضمن الواو هو: (عولْ)

(يوم يدعو الداعِ) ← المقطع الذي يتضمن الواو هو (عودْ)

(سندعو الزبانية) ← المقطع الذي يتضمن الواو هو (عوزْ)

(ويمحو الله) ← المقطع الذي يتضمن الواو هو (حولْ)

ويتكون البناء المقطعي من السياقات السابقة على النحو الآتي:

(عولْ) ← ص ح ح ص

(عودْ) ← ص ح ح ص

(عوزْ) ← ص ح ح ص

والملاحظ أن البناء المقطعي قبل حذف الواو حذفاً جزئياً هو بناء من النوع الذي تتخلص منه العربية، ولا تميل إلى الإبقاء عليه، ويأتي تخلصها منه بتقصير العلة الطويلة لكونها متبوعة بساكن، فيتحول البناء المقطعي في السياقات السابقة إلى:

(عُلْ) ← ص ح ص

(عُدْ) ← ص ح ص

(عُزْ) ← ص ح ص

(حُلْ) ← ص ح ص

وقد أشار داود عبده إلى هذا القانون بقوله: (وهذا القانون اللغوي يحول العلة الطويلة إلى العلة القصيرة التي تجانسها في كلّ حالة تقع فيها هذه العلة الطويلة قبل صحيح ساكن، أي قبل صحيح ليس متلواً بعلة)[1].

ويشير كمال بشر إلى أنّ (هذا المقطع (ص ح ح ص) مشروط وقوعه بأن يكون الصامت الأخير مدغماً في مثله، أو في حال الوقف، أو عدم الإعراب، ويشير إلى أن ما يجري فيه هو تقصير العلة الطويلة)[2]، وبما أن المقطع (ص ح ح ص) يقع في العربية بشروط فإنه كما يرى إبراهيم أنيس (محدود الاستعمال، لا نراه إلا متطرفاً، وفي بعض حالات الوقف)[3]، ويرى هنري فليش (أنّ الشعر العربي لم يتسع لهذا النوع من المقاطع، ولذلك كان الشاعر يتخلص من هذه الصعوبة بطرق مختلفة)[4] وخلاصة التحول الذي يؤديه تقصير واو المد هو التحول من بناء مقطعي غير مفضل إلى إنتاج مقطعي شائع ومقبول وهو:

ص ح ح ص ← ص ح ص

ولو كانت العلة الطويلة في مثل واو المد متبوعة بصامت متحرك فإنها لا تقصر، ومثال ذلك كما يورده داود عبده (يقولُ/ يبيعُ/ تقولي/ تبيعي) فلم تقصر الواو أو الياء، أما في: قوله و(يسألونّ) فإن العلة الطويلة تقصّر)[5]، وهذه هي العلة العلة أو السبب في حذف صوت المد (أي تقصير العلة الطويلة) في الفعل الأجوف في حالة الجزم فإنها تمرّ بالمراحل الآتية:

(1) دراسات في علم أصوات العربية، داود عبده، ص43.

(2) انظر: علم الأصوات، كمال بشر، ص511- 512.

(3) الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص166.

(4) انظر: العربية الفصحى، هنري فليش، ص44، وانظر: المدخل إلى علم أصوات العربية، غانم قدوري الحمد، ص207.

(5) انظر: دراسات في علم أصوات العربية، داود عبده، ص44.

يقـــولُ/ يبيع ←── ومقاطعهـــا (يَ/ قُـُـ/ لُ) وبعـــد الجــــزم (لم يقول) ←── (يَ/قُـُـ/لْ)، وهنا أصبح صوت اللام معزولاً في مقطع منفصل بعد حذف الضمة، والمقطع في العربية لا يتشكل من صامت كمـــا يشير إبراهيم أنيس) [1]، وبما أن المقطع العربي لا يتشكل من صامت؛ فإن الصامت الأخير في يقولْ ويبيعْ ينضم بعد سكونه إلى المقطـــع السابـــق ليصبـــح البنـــــاء المقطعي على النحو الآتي: (يقولْ/ يبيـــعْ ←── يَ/ قُـُـ لْ) (يَ بِـِـ ع) (ص ح/ ص ح ح ص)، وهنـــا نلاحـــظ أن المقطـــع الثانـــي يتكـــون مـــــن (ص ح ح ص)، وهو (مقطع غير مفضل في العربية، وكلما استطاعت اللغة أن تتخلص منه فعلت ذلك)[2].

إنّ علـــة تقصيـــر واو المـــدّ في المواطـــن التي ذكرتهـــا وتعليلـــها هـــي نفسها العلة في تقصر واو المدّ في قوله تعالى: ﴿قالُ اتخـــذ الله ولـــدا﴾ (البقـــرة: 116)، فالبناء المقطعي هو: (قَ/ لُـُـ تُ/تَ/...) فتشكل المقطع الثـــاني (لُـُـ ت) من ص ح ح ص، وهنا قُصرت واو المدّ وهو ما يعرف عند القدماء بالحذف، وهنا تحول المقطع إلى (ص ح ص) ←──(لُ ت)، وهذا التقصير يقـــع في هـــذه التراكيب عندما تدمج الكلمات المتتابعة لتشكل تركيباً واحداً متداخلاً، وبتـــداخل البناء المقطعي فقد شكل أخر الكلمة الأولى قالوا، وبداية الكلمة الثانيـــة مقطعـــاً واحداً (وهو البناء المقطعي غير المفضل في العربية) [3] فتتخلص منه بالتقصير الـــذي يقع على أصوات المدّ بتحول البناء المقطعي على النحو الآتي:

ص ح ح ص ←── ص ح ص

(1) انظر: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص169.

(2) انظر أبحاث اليرموك، يحيى القاسم، مجلد11، عدد2، أثر المقطع المرفوض في بنيـــة الكلمـــة العربية، ص154- 155.

(3) انظر: أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، فوزي الشايب، ص115.

لقد وقف علماء اللغة من هذا المقطع موقفاً واضحاً بإجازته في سياقات، ورفضه في سياقات أخرى، فقد عُرف لديهم أن اللغة تتخلص منه كلما استطاعت، ولذلك فقد نظروا إلى قراءة نافع (محياي) في قوله تعالى: ﴿قل إنّ صلاتي ونسكي ومحيايْ ومماتي لله ربّ العالمين﴾ (الأنعام: 162). بسكون الياء نظرة استغراب، وعدّه من الشاذ في القياس والاستعمال. جاء في السبعة لابن مجاهد: (كلهم قرأ ومحيايَ محركة الياء، ومماتي ساكنة الياء، غير نافع فإنه أسكن الياء في (ومحيايْ)...)[1]، وقد وقف النحاس على هذه الآية بقوله: (وقرأ أهل المدينة (ومحياي) بإسكان الياء في الإدراج، وهذا لم يجزه أحد من النحويين إلا يونس... وإنما أجازه يونس لأنّ قبله ألفاً، والألف المدّ (التي) فيها تقوم مقام الحركة... وإنما منع النحويون هذا لأنه جمع بين ساكنين... ومن قرأ بقراءة: أهل المدينة وأراد أن يسلم من اللحن وقف على (محيايْ) فيكون غير لاحن عند جميع النحويين...)[2]. ويفهم من كلام النحاس أن القراءة بإسكان الياء غير جائزة، والقراءة بالإسكان عنده وعند غيره من النحويين لحن.

أما أبو علي الفارسي فيقول: (إسكان الياء في (محيايْ) شاذ عن القياس والاستعمال، فشذوذه عن القياس أن فيه التقاء ساكنين، لا يتلقيان، لا يلتقيان على هذا الحدّ في محيايَ، وأما شذوذه من الاستعمال، فإنك لا تكاد تجده في نثر ولا نظم)[3] وعلق الزمخشر باختصار على هذه القراءة عن نافع (أنها مستغربة، ويرى ابن يعيش أن الاسم المضاف معتل الآخر بالألف إذا أضفته لياء المتكلم فإنك تثبت الألف وتفتح الياء)[4].

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص274.

(2) إعراب القرآن، النحاس، ج2، ص111.

(3) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج2، ص229.

(4) انظر: شرح المفصل، ابن يعيش، ج3، ص31- 33.

إنّ فهم القدماء بأن الألف ساكن فهم فيه نظر؛ فالألف حركة طويلة، وإنما كره إسكان الياء بعدها لتشكل هذا المقطع غير المفصل وهو (ي ِ ِ يْ) ص ح ح ص ، إن هذا الفهم الصوتي ليس وقفاً علينا في العصر الحاضر؛ فقد تنبه الفراء بحسّه اللغوي الثاقب إلى ذلك بقوله: (ويدعُ الإنسان) بني إسرائيل) حُذفت الواو منها في اللفظ و لم تحذف في المعنى؛ لأنها في موضع رفع، فكان حذفها باستقبالها اللام الساكنة. ومثلها ﴿سندعُ الزبانية﴾ (العلق: 18) [1].

إنّ ما يفهم من استقبال الواو اللام الساكنة هو تشكيل المقطع (ص ح ح ص) مقطع مديد مغلق بصامت في الفهم الصوتي الحديث، وهو ما يرى المحدثون (أنه مقطع غير منفضل، لا يقع في اللغة إلا في حالات محددة وبشروط، وكلما وجدت اللغة سبيلاً للتخلص منه فعلت ذلك) [2].

وعلى هذا التوجه والتعليل يعلل حذف الواو في الأمثلة (يمحو الله/ يدعو الداعي...).

حذف ياء المد:

حذفت ياء المد في القرآن الكريم، وقد تكون المحذوفة من ياءات الإضافة أو من ياءات البناء، وتحذف لعلل صوتية.

لقد رصد ابن مجاهد الياءات في آخر كلّ لكل سورة من القرآن الكريم، وبين الساكن والمحرك منها، وأشار إلى الياءات المحذوفة باتفاق، والمحذوفة باختلاف. ومما جاء في السبعة لابن مجاهد في أخر رصده لسورة البقرة: (فأما الياءات المحذوفة في الكتاب لكسر ما قبلها، ففي هذه السورة منهنّ ست ياءات، قوله: (فارهبونِ)

---

(1) معاني القرآن، الفراء، ج2، ص117، وانظر: الخصائص، ابن جني، ج3، ص134.

(2) انظر: التطور اللغوي، رمضان عبد التواب، ص95- 97.

(40) و(فاتقونِ) (41) (ولا تكفرونِ) (152) و(الـداع إذا دعـانِ) (186) (واتقـونِ) (197). واختلـف في ثـلاث منـهن في: (الـداع) و(دعـانِ) (واتقونِ)...)[1].

وقد شاع حذف ياء المدّ في القرآن الكريم بشكل واضح؛ ومن أمثلة ذلـك حذف ياء المدّ من كلمة: (أطيعونِ) في الآيات: آل عمران 50، والشعراء 108، 110، 126، 131، 144، 150، 163، 179، ونوح 3.

ويلاحظ أنّ ياء المدّ حُذفت من الأفعال والأسماء، ولكنّ الغالب على حذفها في الأفعال أنها حذفت وهي مسبوقة بالنون، والنون للوقاية في الماضي والأمر، أمـا في المضارع فقد اختلف في النون المحذوفة بين نون الوقاية ونون الرفع.

ومما حذفت ياء المدّ فيه في الأفعال قولـه تعـالى: ﴿وإيـايَ فـارهبونِ﴾ (البقرة:40)، و(النحل: 51)، وهي أفعال أمر، ومن الماضي حـذفت في عـدة آيات، ومنها قوله تعالى: ﴿قال رب إنّ قـومي كـذّبونِ﴾ (الشـعراء: 117)، وحُذفت من المضارع في مواطن كثيرة: ﴿ولا تكفرونِ﴾ (البقرة: 152) ﴿فـلا تنظرونِ﴾ (الأعراف: 195) وهناك الكثير من الأفعال التي حذفت الياء منها مثل (ولا تقربون) (فلا تفضحونِ) (فهو يشفينِ)، وقد وقف اللغويون على هذا الحذف بالتعليل وبيان السبب، فجاء في إعراب القرآن للنحاس: ﴿الـذي خلقـني فهـو يهدينِ﴾ (الشعراء:78) ﴿والذي هو يطعمني ويسقينِ﴾ (الشعراء: 79) بغير يـاء لأنّ الحذف في رؤوس الآيات حسن، لتتفق كلها...)[2]، وفي موطن آخر يقـول: (وقد هدانِ) بحذف الياء؛ لأنّ الكسرة تدلّ عليها، والنون عوض منها إذا حذفتها، وإثباتها حسن)[3].

---

(1) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص197.

(2) إعراب القرآن، النحاس، ج3، ص184.

(3) المرجع السابق، ج2، ص78.

إنّ قوله بدلالة الكسرة على الياء يمثل فهماً غير مباشر أنّ الذي حدث مجرّد تقصير ياء المدّ، وأنّ الكسرة بعض الياء، أما قوله: (والنون عوض منها) فهذا يمثل إلماعة لغوية تجعلني أذهب إلى أنّ نون الوقاية دالة على الياء وإن حُذفت كلياً؛ لأنّ نون الوقاية لا تقع إلا وبعدها ياء المتكلم، ووجود النون ليست الغاية منه وقاية الفعل من الكسر، بل الهدف منه الفصل بين الحركات المتتابعة في مثل (يكرمُ + ي) والياء هي ياء المتكلم، وهي كسرة طويلة، وبذلك يقع تتابع الضمة والكسرة، وهذا لا تقبله العربية، وكذلك في (حدّثني) و(هاتفني) فإن نون الوقاية مسبوقة بحركة، وياء المتكلم (ياء المد) كسرة طويلة، ولا يجوز تتابع الحركات، وبهذا فإن نون الوقاية علامة دالة على وجود ياء المتكلم وإن حذفت هذه الياء، وقد تنبه ابن الحاجب إلى ذلك ونبه عليه بقوله: (وأما ياء المتكلم الساكنة فإن كانت في الفعل فالحذف حسن؛ لأنّ قبلها نون عماد مشعراً بها، كقوله تعالى: (ربّي أكرمنْ) (ربي أهاننْ)، وإن كانت في اسم فبعض النحاة يجوز حذفها، والوقف على الحرف الذي قبلها بالإسكان نحو (غلام) كما جاء في المنقوص؛ حذراً من الالتباس، وأجازه سيبويه اعتماداً في إزالة اللبس على حال الوصل)[1].

ويلاحظ أنّ الحذف الواقع على ياء المدّ في معظمه حذف جزئي؛ إذ تقصّر الياء ويبقى بعضها، ويتمثل في الكسرة، وقد يقع الحذف كلياً على ياء المدّ، أي أن المفردة تنتهي بالنون الساكنة؛ فقد جاء في السبعة: (وقال علي بن نصر: سمعت أبا عمرو يقرأ: (أكرَمَنْ) و(أهاننْ) يقف عند النون وقال عباس: قرأ أبو عمرو (أكرمنْ) و(أهاننْ) وقفاً، وقال أبو زيد: (أكرمنْ) و(أهاننْ) مجزومتي النون محذوفتي الياء...)[2]، وقد أورد سيبويه قراءة أبي عمرو (أكرمنْ) و(أهاننْ) بسكون

---

(1) شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاسترابادي، ج2، ص300، وانظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ص118.

(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص684- 685.

النون)[1]، ويرى بعض العلماء في مصادرهم أنه اختلف عن أبي عمـــر بالكســـر والتسكين) [2].

و لم يقع حذف ياء المدّ حال كونها مسبوقة بالنون فقط، بل حُـــذفت مـــن الفعل المسند للغائب، أو للاسم الظاهر الذي يجوز أن يترل مترلة الغائب؛ وذلـــك بسداد الضمير عنه، وهذا ما ذكره الفراء في قوله: (... وكذلك ﴿سوف يؤت الله المؤمنين﴾ (النساء: 146) وقوله: (يوم ينادِ المنادي) [3]، وأحسب أنّ علة حذف الياء هنا هي نفسها علة حذف واو المدّ، وذلك بتشكل المقطع نادر الشـــيوع (ص ح ح ص)، وذلك بتقسيم مقاطع التركيب على النحو الآتي:

(يُ ءْ/ تِ ِ لْ/ لَ َ/ هـــُ)، وهنا نلاحظ أن التاء وياء المدّ بعدها لاقـــت اللام، فتشكل المقطع (ص ح ح ص)، وجرياً على سنن العربية حُذفت يـــاء المـــدّ حذف تقصير وليس حذفاً كلياً فتحول المقطع إلى (ص ح ص)، والأمـــر نفســـه يقع في (ينادِ المنادي) بتشكيل المقطع (دِ ِ ل) (ص ح ح ص) ثم يقصر إلى (دِ ل) (ص ح ص).

وقد حُذفت الياء من الأسماء؛ فجاء في التيسير للـــداني: (الكـــبير المتعـــالِ) (الرعد: 9)، أثبتها في الحالين ابن كثير، وحذفها فيهما الباقون) [4]، وحذف يـــاء المدّ والاجتزاء عنها بالكسرة يفي بالمعنى، وحُذفت ياء المدّ لأنها رأس آية.

---

(1) انظر: الكتاب، سيبويه، ج4، ص186، وانظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علـــي الفارســـي، ج4، ص121.

(2) انظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج2، ص400.

(3) معاني القرآن، الفراء، ج2، ص118.

(4) التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، ص134، وانظر الإقناع في القراءات الســـبع، ج2، ص676.

وحذفت ياء المدّ من (نكيري) في قوله تعالى: ﴿فكيف كان نكيرِ﴾ (الحج: 44)، والملك: 18) وحذفت الياء في هذه المفردة على اختلاف كما أورده ابن مجاهد)[1]، وكذلك وقع حذف الياء من الأسماء في (نُذُرِ) (القمر: 16: 18: 21: 30: 37: 39)[2]، (ويعلل حذف الياء فيها لأنه فاصلة)[3].

إنّ حذف ياء المدّ يؤثر في بناء المقطع الصوتي في تلك الأبنية اللغوية في القراءات القرآنية، والنصوص الشعرية، أو النثرية في الشواهد المروية عن العلماء في مصادرنا اللغوية.

ويتأثر البناء المقطعي بحذف ياء المد بنوعيه: الحذف الكلي، والحذف الجزئي، ففي الحذف الكلي في مثل: أكرمنْ وأهاننْ المتحولتان من أكرمني وأهانني يتحول المقطع على النحو الآتي:

أكرمني. ص ح ص/ ص ح/ ص ح/ ص ح ح وبحذف ياء المدّ الكلي يصبح البناء المقطعي على النحو الآتي:

أكرمنْ. ص ح ص/ ص ح/ ص ح ص.

وكذلك الحال في (أهانني) ص ح/ ص ح ح/ ص ح/ ص ح ح يتحول البناء بالحذف إلى (أهانن) ص ح/ ص ح ح/ ص ح ص، ومن الملاحظ أنّ البناء المقطعي قد تغير نوعاً وكماً بسبب الحذف الكلي.

أما الحذف الجزئي فإن البناء المقطعي يتأثر بسببه على النحو الآتي:

المتعالي (ص ح ص/ ص ح/ ص ح/ ص ح ح/ ص ح ح)

المتعالِ (ص ح ص/ ص ح/ ص ح/ ص ح ح/ ص ح)

وكذلك الحال في:

---

(1) انظر: السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص441، 645.

(2) انظر: المرجع السابق، ص608.

(3) انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ج4، ص12.

نذيري (ص ح/ ص ح ح/ ص ح ح) ← نذيرِ (ص ح/ ص ح ح/ ص ح)

نكيرِي (ص ح/ ص ح ح/ ص ح ح) ← نكيرِ (ص ح/ ص ح ح/ص ح)

وبهذا الحذف بنوعيه نلاحظ أن الأداء النطقي يميل إلى التخفيف؛ وذلك بقلة عدد المقاطع، إضافة إلى الانسجام في تشكيلها، والتخفيف من تتابع المقاطع المتماثلة.

وبعد، فهذه محاولة لرصد الحذف الصوتي في الصوامت وأصوات المدّ واللين، وبيان أنماط هذا الحذف، وأثره على بناء الكلمة من حيث الخفة في الأداء، وتغير المقطع الصوتي.

والله أسأل أن أكون قد وفيت الموضوع حقه، ونبهت على جانب هام من جوانب الدرس اللغوي الذي يختزنه النص القرآني وقراءاته.

الباحث

المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم:

1- أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، فوزي الشايب، إربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2004.

2- الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الإنجلو المصرية، ط5، 1979.

3- إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس ت338هـ، تحقيق: زهير غازي زاهد، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1988.

4- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، ت754، عناية الشيخ زهير جعيد، بيروت، دون طبعة، دار الفكر، 1992.

5- بحوث ومقالات في اللغة، رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1995.

6- التطور اللغوي (مظاهره وعلله)، رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1997.

7- التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، ت444هـ، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1985.

8- الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، ت370هـ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999.

9- الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي ت377هـ، عناية كامل مصطفى الهنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2001.

10- الحمل على الجوار في القرآن الكريم، عبد الفتاح الحموز، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1985.

11- الخصائص، ابن جني ت392هـ، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط4، 1990.

12- دراسات في علم أصوات العربية، داود عبده، الكويت، مؤسسة الصياح، ط1، 1982.

13- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي ت756هـ، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، ط1، 1993.

14- رسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا ت428هـ، تحقيق: محمد حسان الطيان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط1، 1983.

15- السبعة في القراءات، ابن مجاهد ت324هـ، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1988.

16- سرّ صناعة الإعراب، ابن جني ت392هـ، دمشق، دار القلم، تحقيق: حسن هنداوي، ط1، 1985.

17- شرح الأشموني لألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث، دون طبعة وتاريخ.

18- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاستراباذي ت686هـ، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.

19- شرح المفصل، ابن يعيش ت643هـ، بيروت، عالم الكتب، دون تحقيق، ودون طبعة وتاريخ.

20- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر حمودة، الاسكندرية، الدار الجامعية، ط1، 1982.

21- العربية الفصحى (نحو بناء لغوي جديد)، هنري فليش، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار المشرق، ط1، 1983.

22- علم الأصوات، كمال بشر، القاهرة، دار غريب، ط1، 2000.

23- القراءات الشاذة، ابن خالويه ت370هـ، إربد، دار الكندي، دون طبعة، 2002.

24- القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية، سمير استيتية، اربد، عالم الكتب الحديث، ط1، 2004.

25- الكتاب، سيبويه ت170هـ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب، ط3، 1983.

26- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها، مكي بن أبي طالب ت437هـ، تحقيق: محيي الدين رمضان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1981.

27- مجلة: أبحاث اليرموك، أثر المقطع المرفوض في بنية الكلمة العربية، يحيى القاسم، مجلد 11، عدد 2، 1993.

28- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني ت392هـ، تحقيق: علي ناصف وعبد الفتاح شلبي، القاهرة، دون طبعة، 1999.

29- المدخل إلى علم أصوات العربية، غانم قدوري الحمد، مطبعة المجمع اللغوي العراقي، 2002.

30- معاني القرآن، الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد ت207هـ، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد النجار، وعبد الفتاح شلبي، وعلي النجدي ناصف، بيروت، دار السرور، دون طبعة وتاريخ.

31- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج أبو إسحاق بن السري ت 311هـ، تحقيق: عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1994.

32- الممتع في التصريف، ابن عصفور الإشبيلي، ت 669هـ، تحقيق فخر الدين قبادة، بيروت، دار الآفاق، ط3، 1978.

33- المنصف، ابن جني ت392هـ، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1954.

34- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ت833هـ، تصحيح وعناية: محمد علي الضباع، دار الكتاب العربي، دون طبعة وتاريخ.

الصوائت والتمثيل الكتابي
في اللفظ الدخـــيل
الرواية الأردنية أنموذجاً

د/ عبد الحميد الأقطش

جامعة اليرموك / الأردن

تمهيد: الدخيل اللغوي الشفاهي أسبق من الكتابي، في الظهور بين الأفراد والشعوب، وهو يقع بلا استئذان من أحدّ، ومن غير ارتباط بالبيئة والعصر، أو بالسلم والحرب، وأكثر ما يُرى في ألفاظ الحضارة، التي تتحرك من خلالها عقول الناس وأفئدتهم، مما يَتَّصِل بثقافة المطبخ، والملبس، والتجميل، والأثاث والرياش، وما إليها من دنيا الرفاهية.

ولا خفاء أن دخيل الحضارة بخلاف دخيل المصطلحات يَتَلَفَّظُه الناس ساعة صدوره، وقلما يَتَيَسَّر وقت لإحالته على خبراء التقييس والتحكيم، وفي المعتاد أنه اختيار فردي في الأخذ به، أو الترك له، وكثيراً ما يكون انتشاره محكوماً بعوامل غير لغوية، وليس عن قصور في وجود البدائل المكافئة له.

وعلى كُلٍّ، فالمشهد في مقام دخيل الحضارة، يعكس صورة من صور التواصل اللغوي، من خارج أسوار اللغة الأم. ولا مِنْ لغة إلاّ ولها أَسْهُمُها الكثيرة أو القليلة ههنا، ولكلٍ نظامها في المناقلة بالدخيل الحضاري من السمعي إلى البصري، أو من مهارة الاستماع، التي يُسْتَقبل بها إلى مهارة الكتابة، التي يُدَوَّن بها.

وهنا تكمن المشكلة، وذلك أنه يَصْعُب تقييد كُلّ قِيم التنوع الصوتي، التي تَعِيَها الأذن السمعية، (البصمة الصوتية)، ولا بأدق الأجهزة التقنية؛ بله بالنُّظُم الأبجدية؛ فهذه إنما أُنْجزَت ابتداء من منطلقات صَواتيّة تمييزية، لا صَوْتية فيزيائية *(السغروشني16، عبدالفتاح إبراهيم16)*، حيث التركيز على الوحدة الصوتية الواضحة والمهمة، والتي يؤدي تجاهلها أو استبدالها بغيرها إلى غموض، عند معاودة استنطاقها ثانية من على الورق.

وفي العربية؛ فإن مُشكِل كتابة الدخيل تبرز في شِق منها، في التركيب الصوتي للألفاظ المشتملة على صوامت، لا وجود أبجدياً لها في العربية، وفي شق آخر في الصوائت الموجودة في هذه الألفاظ، وفي كيفية تمثيلها كتابياً.

وهناك بخصوص الشق الأول طروحات فردية وأخرى مَجْمعية، منذ بداية عصر النهضة العربية فصاعداً، ومعظمها ينصب على الدخيل المأخوذ من مصدر مكتوب لا مصدر منطوق، وفي ألفاظ المصطلحات بخاصة.

وثمة ثلاثة اتجاهات في كتابة الصامت الدخيل، فأحدها يتواشج ومنهج علماء السلف في لزوم كتابته بأقرب ما يُشْبِهُه من العربي، وثانيها على تبني أبجدية أخرى تستوعبه وهي (اللاتينية)، وثالثها على تعديل في رموز الأبجدية العربية بإضافة جبائر خطية تكفل تمثيل الدخيل، وعلى ما تحقق من إنجاز في هذا الصعيد، فهو ما يزال مشروعاً مفتوحاً للمزيد من الاجتهادات *(ابن مراد29، البكوش46،أبو عيد 60، رماضنه202)*.

أما بخصوص الشق الثاني، والمتعلق بمشكل الصوائت فيكاد هذا المشكل يكون مهملاً، ولم نظفر في مقامه بوجاهة طرح محدد، من أفراد أو مؤسسات، وأمره ما يزال موكولاً لمبدأ الفردية اللغوية؛ حسب الانطباع، ومستوى الثقافة، ومدى إحساس الذائقة بالقرب من الصائت الدخيل.

وعملياً، فإن كتابة الصائت الدخيل تظهر على صور متنوعة أكثر من تنوعها لدى كتابة الصامت؛ حيث يختلف نطق الصائت من ناطق إلى آخر؛ فهناك من ينطق بشيء من الإشباع الصوتي، أو التقصير الصوتي، أو الترقيق، أو التفخيم، أو بين بين، وكذلك فإن عدمية الضبط الموحّد، للصائت الدخيل، تُفضي إلى تعددِ النطق في مقامه، وكثيرًا ما تؤدي إلى لَبس وغموض في تصوُّر المدلول الذهني له.

وحاليا بات هذا المُشكِل يَجّبَهُ رواد الصناعة المعجمية الإلكترونية، لدى العمل على إخراج أطالس ثنائية اللغة، من وإلى العربية، ولدى إخراج برامج التصحيح الكتابي؛ فمُستعرِضات أوامر التشغيل تتوقف كليةً عن الاستجابة مع أية اختلافات جزئية عما هو محفوظ في ذاكرها.

ومسألة التنوع أوالاختلاف في كتابة الصائت تلحظ اليوم بارزة جداً في تدوين ألفاظ الحضارة، التي أخذت طريقها إلى لغة الأدب الروائي المُعاصر، إذ الألفاظ فيه تُمْتاحُ غالباً من الواقعية المباشر، كما هي على ألسنة الناس الشعبيين.

وكذلك صار من وَكْد هذا البحث أن يَقْصُرَ التَكُلُّمَ على مُشكِل كتابة الصائت الدخيل، في ضوء التجربة الحسية لوجوده في الأدب الروائي الأردني، وفي حقبة العقود الثلاثة المنصرمة تحديداً؛ فقد حدث اتساع حقيقي في معجم العربية المعاصرة، الشفاهي والكتابي معاً، وصار اللفظ الحضاري الدخيل جزءاً متلاحماً، وأساساً تُبنى عليه كثير من التراكيب العربية، وبعضه جعل يأخذ وظيفة إحلالية محل اللفظ العربي، الذي له الدلالة نفسها، فيما يعرف بظاهرة (الإدماج اللغوي)، ويصح (التخليط اللغوي) (الحاج97).

الدخيل بين اللغة المصدر، واللغة الهدف:

الكتابة، بعامة، نتاج سلسلة من العمليات العقلية، التي تتفاعل داخل الذهن، على مراحل متباينة في الترتيب والأهمية؛ بإدراك فيزيائية الصوت، فَتَخَيُّل سماعه، فربطه برمز ذهني مجرد، ثم تأتي عملية الكتابة نتيجة تلقائية لهذه العمليات المتراتبة؛ باعتبارها صورة مرئية للغة المتخَيَّلة في الذهن، وعليه فإن الصورة الكتابية التي يظهر عليها اللفظ الدخيل هي في الواقع مرآة للكيفية العقلية للناطق بها، وهذه الكيفية إنما تقع بمقتضى السمات النطقية المميزة للغة الهدف لا اللغة المصدر، ومن المُسَلَّم به لدى علماء اللغة "أن المتكلم يسحب إيقاع لغته الأولى وقوانينها الصوتية على أية لغة أخرى" *(السغروشني48)*، ومعنى ذلك أنّ الصوائت في اللفظ الدخيل تخضع، ضرورة، لمؤثرات مختلفة، تغير من طبائعها الأصلية، وتسوق إلى إدماجات بين بعضها وبعضها الآخر، وهذا عين ما يحدث على الواقع، في الرواية الأردنية، وهو، أيضا، ما يسعى البحث بأسفله إلى بسطه، وبيان القول فيه.

متن البحث: يعتمد البحث في تجلية ظاهرة "الصوائت والتمثيل الكتابي في اللفظ الدخيل" على خمس عشرة رواية، أصدرها كتّاب أرادنة مختلفون، في حقبة العقود الثلاثة الماضية حسب، وهو زمن التشكُّل الفعلي للرواية الأردنية، التي تصطبغ بالصبغة الاجتماعية المحلية، وهي الروايات: "وجه الزمان": طاهر العدوان، و"الشهبندر": هاشم غرايبة، و"سلطانة": غالب هلسا، و"جمعة القفاري": مؤنس الرزاز، و"دفاتر الطوفان": سميحة خريس، و"العودة من الشمال": فؤاد قسوس، و"شرفة الهذيان": إبراهيم نصر الله، و"بقايا الثلج": عصام الموسى و"أشباح الجياد": عبد الناصر رزق، و"الحياة على ذمة الموت": جمال ناجي، و"مرافئ الوهم": ليلى الأطرش، و"المدير العام": زياد قاسم، و"أعمدة الغبار": إلياس فركوح، و"الموت الجميل": جمال أبو حمدان، و"ظلال واحد": محمد سناجلة.

وقد تركز الاهتمام، في تشكيل المتن، على رصد الألفاظ التي أخذت شكلا كتابيا مكررا، لا عند الكاتب نفسه، بل عند غير كاتب واحد، سيّان أخذت رسما ثابتا أم متنوعا. وبلغت الألفاظ المختارة عشرين ومائتي لفظ، ونسبها متقاربة بين ثلاثة الصوائت الأساسية؛ للفتح ثمانون، وللضم سبعون وللكسر سبعون؛ وفي هذا القدر من الألفاظ كفاية وزيادة، في حق توصيف الظاهرة الماثلة، وتحليلها، والتقعيد لها.

وتيسيرا للمكاشفة المباشرة، عن مسألة كتابة الصوائت في الروايات بأعلاه؛ فقد صُنِّفت أمثلة المتن في لوحات ستّ، فأما ثلاث اللوحات الأول فتعكس صورة مجملة، عن الصوائت من حيث: سعة التمثيل للدخيل؛ بصائت الفتح (ألف مدّيّة أو صائت قصير)، ثم بصائت الكسر(ياء مدّيّة أو صائت قصير)، ثم بصائت الضم (واو مدّيّة أو صائت قصير)، وأما ثلاث اللوحات الأُخَر فتعكس صورة الصوائت في أوضاع مخصوصة وهي: الدخيل المؤنث بهاء

صامتة أو ألف مدية، فالدخيل بإهمال ألف لوصل وبدء اللفظ بصامتين، ثم الدخيل بالمعاقبة بين الصوائت المدّيّة.

وقد روعي في لوحات التمثيل، أن تعكس اللفظَ الدخيلَ بالرمز العربي، ثم بالرمز اللاتيني ثم بالترجمة المناسبة؛ مع التحوّط ههنا بأن الرمز اللاتيني لا يعني تأصيلا، ولا كشفا عن الأصل المنقول عنه اللفظ الدخيل، فذلك ليس هذا البحث مقامه؛ لأن الألفاظ المتحصلة ترتد إلى أصول مختلفة، إنجليزية، أو فرنسية، أو إيطالية، أو تركية، أو فارسية، أو غير ذلك.

على أنها قد كتبت بالطريقة التي هي عليها في لوحات التمثيل وفق ما أسعف به الأطلس الألكتروني، "عربي: إنجليزي"، وذلك لمجرد تقريب اللفظ ومعناه من ذهن المتلقي، وحيث لم تسعف الإنجليزية فقد كُتِب اللفظ كتابة أصواتية تقريبية <u>*(شاهين34، الشايب 126)*</u>

لوحة في كتابة الدخيل بصائت الفتح (الف مدية، أو صائت قصير)

الرمز بالعربي		الرمز باللاتيني	ترجمة المعنى
صائت مد	صائت قصير		
آرما		arma	لوحة إعلان
مازوت		mazout	وقود نفط
باص		bus	حافلة
بالطو		paltot	معطف
جارزه		jersey	صدرية
جاتوه		gateau	حلوى
خارطه		carte	خطاطة
دانتيل		dantelle	نسيج
رابور		report	تقرير طبي
راديتر		radiator	مبرد المحرك
راديو		radio	مذياع
شامبو		champo	صابون سائل
شاورما		chawrma	فطيرة لحم
صاله		sala	صالة
صالون		salon	صالون
فاتورة		fattura	إيصال
فازه		vase	مزهرية
فالينا		flannel	لباس داخي
قاصه		case	صندوق حديد
كابتن		captain	قبطان

حجرة صغيرة	cabinet		كابينه
نظام	cadre		كادر
علامة	marca		ماركه
وجيه	bashaw		باشا
مادة متفجرة	parut	برود	بارود
شعر صناعي	peruke	بروكه	باروكه
جواز سفر	passport	بسبورت	باسبورت
علبة	packet	بكيت	باكيت
شرفة	balcony	بلكون	بالكون
وقود نفط	benzene	بنزين	بانزين
مشهد	panoramic	بنوراما	بانوراما
سيارة	taxi	تكسي	تاكسي
صهريج	tanker	تنكر	تانكر
رصيف	tars	ترس	تراس
جرار	tractor	تركتور	تراكتور
نادل	garson	جرسون	جارسون
رافعة	jack	جك	جاك
لباس لأعلى البدن	jacket	جكيت	جاكيت
مكيال	gallon	جلون	جالون
بهو	gallery	جلري	جاليري
سياج	drabzeon	دربزون	درابزين
صغير السمك	sardine	سردين	ساردين
فطيرة	sandwich	سندويش	ساندوش
صحن لاقط	satellite	ستلايت	ستالايت
مطرقة	chakoch	شكوش	شاكوش

شاليه	شليه	chalet	شقة صغيرة
صابون	صبون	soap	صابون
فاكس	فكس	fax	راسلة
فايروس	فيروس	virus	جرثومة
كاتالوج	كتالوج	catalog	كشاف
كاتش أب	كتشب	catch up	معجون طماطم
كاراتيه	كرتيه	karate	رياضة
كاراج	كراج	garage	مرآب
كارتون	كرتون	cartoon	ورق مقوى
كارفان	كرفان	caravan	حجرة
كارنفال	كرنفال	carnival	احتفال
كافتيريا	كفتيريا	cafeteria	مقهى
كاريكاتور	كاريكاتير	caricature	رسم هزلي
كازينو	كزنو	casino	ملهى
كاسيت	كست	cassette	شريط
كامبياله	كمبياله	cambial	سَنَد
كامنجة	كمنجه	cello	آلة موسيقى
كاميرا	كمره	camera	آلة تصوير
نايتروجين	نيتروجين	nitrogen	نيتروجين
هايدروجين	هيدروجين	hydrogen	هيدروجين
	برلمان	parliament	مجلس شعب
	برميل	barrel	مكيال
	برنده	veranda	شرفة
	بشكير	bechker	منشفة
	بطاريه	battery	مولد طاقة

تحويل	transfer	ترانزيت	
قطار	train	ترين	
رواية	drama	دراما	
دكتور	doctor	دكتور	
سلطة	salad	سلطه	
حقيبة	shanta	شنته	
ربطة عنق	cravat	كرفته	
أريكة	canapé	كنبه	
وباء	malaria	ملاريا	

ب- لوحة في كتابة الدخيل بصائت الكسر (ياء مدّية أو صائت قصير)

الرمز بالعربي		الرمز باللاتيني	ترجمة المعنى
صائت مد	صائت قصير		
إتيكيت		etiquette	نظام
آرتيست		artist	فنان
أرشيف		archive	سجل
إيشارب		echarpe	منديل
بريك		break	مكبح
بلاستيك		Plastic	خام
بيتزا		Pizza	معجنة
بيتيفور		Petifyour	كعك
بيره		beer	خمرة
جير		gear	ناقل السرعة
جينز		jeans	نسيج
ديجيتال		digital	رقمي
ديكور		decorate	زخرفة
فيزا		visa	تأشيرة
سيرك		cirque	سيرك
سيفون		siphon	سيفون
سيناريو		scenario	مشهد
شيفت		shift	نوبة
شيشه		schische	قارورة

شيك		check	صك
فيتامين		vitamin	مُقوّي
فيديو		video	عارض أفلام
فيللا		villa	دارة
فيلم		film	شريط تصوير
قيثاره		guitar	آلة موسيقية
كيروسين		carozon	كاز
كيك		cake	كعكة
ليره		lira	وحدة نقد
ليسانس		licentiate	شهادة
ميكانيك		mechanic	ميكانيك
ويسكى		whiskey	خمرة
وينش		winch	رافعة
سيراميك		ceramic	قاشان
بيجامه	بجامه	Pajama	لباس نوم
ديكتاتور	دكتاتور	dictator	متسلط
دينامو	دينمو	dynamo	مولد قوة
ديناميت	دنميت	dynamite	مواد متفجرة
ريبورتاج	ربورتاج	reportage	عرض مصوّر
سيجاره	سجاره	cigarette	لفافة دُخان
سيشوار	سشوار	sechoir	مجفف الشعر
سينما	سنما	cinema	شاشة عرض

ليسته	لسته	list	قائمة
ميداليه	مداليه	medal	نيشان
ميكروب	مكروب	microbe	جرثومة
ميكروفون	مكرفون	microphone	مُكبر صوت
ميليشيا	مليشيا	milizia	جيش شعبي
هيلوكبتر	هولوكبتر	helicopter	مروحية
فيلا	فللا	villa	دارة
	تلغراف	telegraph	برقية
	تلسكوب	telescope	منظار
	تلفزيون	television	تلفاز
	تلفون	telephone	هاتف
	سلندر	cylinder	صبّاب
	سنترال	central	مركز
	شفره	chiffre	موسى
	فريزر	Freezer	براد
	فريم	frame	إطار
	فلتر	filter	مصفاة
	لمونادا	lemonade	ليمون
	ورنيش	varnish	دهان

ج- لوحة في كتابة الدخيل بصائت الضم (واو مدّية، أو صائت قصير)

الرمز بالعربي		الرمز باللاتيني	ترجمة المعنى
صائت مد	صائت قصير		
أوبرا		opera	مسرح فن
أوتيل		hotel	فندق
أوسكار		oscar	جائزة سينما
أوفيس		office	مكتب
بروتوكول		protocol	مبادئ
بروفه		Prove	تجربة
برولیتاریا		proletariat	عُمّاليّ
بلوزه		blouse	صدرية
بلوفر		pullover	معطف
بندول		pendulum	رقاص
بورصه		borsa	سوق مال
بوفيه		puffet	مائدة
بوكس		box	صندوق
بوليس		police	شرطة
بوليصه		polizza	قسيمة
توست		toast	حماصّة
دبلوماسي		diplomatic	دبلوماسي

دوسيه		dossier	ملف
دولمه		dolma	محشي
روشيته		ricotta	وصفة طبية
شورت		short	سروال قصير
شوكولاته		chocolate	حلوى
صوبه		soba	موقدة
صوفه		sofa	أريكة
طرنبه		tromba	مضخة
طورشي		turche	مخلل
فلوبي		floppy	قرص تخزين
فوتبول		football	كرة قدم
فوطه		fute	منشفة
فولت		volte	وحدة قياس
فيوز		fuse	مُقاومة تيار
كوربا		curba	منعطف
كورال		choral	جوقة
كورنيش		courniche	حافة
كوكتيل		cocktail	خليط
كولونيا		cologne	عطر
كولونيل		colonel	ضابط
كوليرا		cholera	وباء
كوماندوز		commandos	وحدة قتال

لباس بحر	mayot		مايوه
أثاث	mobilia		موبيليا
طراز	mode		موضه
متجر	mall		مول
محل أبسة	nauseeates		نوفوتيه
تلقائي	automatic	أوتوماتك	أوتوماتيك
هواء	oxygen	أكسجين	أوكسجين
جهاز عرض	projector	بروجيكتر	بروجاكتر
طبقة عمالية	proletariat	بروليتاريا	برولوتاريا
كعك	biscuit	بسكوت	بسكويت
شهادة	bachelor	بكلوريُس	بكالوريس
وقود غاز	potages	بوتاجاز	بوتوجاز
جرافة	poldouzer	بلدوزر	بولدوزر
وحدة نقد	dollar	دولر	دولار
إصبع جيري	tabschor	طبشير	طبشور
وحدة كيل	ton	طن	طون
فن شعبي	folklore	فلكلور	فلوكلور
مقهى	café	كافيه	كوفيه
كولوسترول	cholesterol	كوليسترول	كولوسترول
حاسوب	computer	كمبيوتر	كومبيوتر
عمولة	commission	كمسيون	كومسيون
دولاب	commodino	كومودينا	كومودينو

كونترول	كنترول	control	تحكم
كونغرس	كنجرس	congress	مجلس شيوخ
لوكاندة	لوكندة	leconda	نُزُل
موبايل	مابايل	mobile	نقّال
موتور	ماتور	motor	محرك
مونولوج	منولوج	monologue	منولوج

د : لوحة في المؤنثات بهاء صامتة أو ألف مدية

الرمز بالعربي		الرمز باللاتيني	ترجمة المعنى
بروفه		prove	تجربة
بطاريه		battery	مولد طاقة
بلكونه		balcony	شرفة
بلوزه		blouse	صدرية
بورصه		borsa	سوق مال
بيره		beer	خمرة
تربيزه		tarapeza	منضدة
جارزه		jersey	صدرية
خارطه		carte	خطاطة
دوسيه		dossier	ملف
دولمه		dolme	محشي

وصفة	ricetta		روشيته
سلطه	salad		سلطه
موسى	chiffre		شفره
حقيبة	shanta		شنته
حلوى	chocolate		شوكولاته
قارورة	schische		شيشه
صالة	sala		صاله
أريكة	sofa		صوفه
مضخة	tromp		طرمبه
صدرية	flannel		فالينا
إيصال	fattura		فاتوره
مزهرية	vase		فازه
منشفة	fute		فوطه
قسيمة	fesha		فيشه
صندوق	case		قاصه
آلة موسيقية	guitar		قيثاره
حجرة	cabinet		كابينه
ربطة عنق	cravat		كرفته
رياضة	karate		كاراتيه
أريكة	canapé		كنبه
مصباح	lamp		لمبه
وحدة نقد	lira		ليره

موضة	mode		موضه
شعر مستعار	peruke	بروكه	باروكه
لباس نوم	Pajama	بجامه	بيجامه
قسيمة	polizza	بولصه	بوليصه
سيجارة	cigarette	سجاره	سيجاره
غرفة صغيرة	chalet	شليه	شاليه
سند	cambial	كامبياله	كمبياله
آلة موسيقى	cello	كامنجه	كمنجه
قائمة	list	ليسته	لسته
محرك	machine	مكينه	ماكينه
نيشان	medal	مداليه	ميداليه
شرفة	veranda	برندا	برنده
معجنة	chawrma	شاورما	شاورمه
آلة تصوير	camera	كاميرا	كمره
منعطف	curba	كوربا	كوربه
وباء	cholera	كوليرا	كوليره
نزل	leconda	لوكاندا	لوكنده
علامة	marca	ماركا	ماركه
لافتة	arma	آرما	
مسرح فن	opera	أوبرا	
مشهد	panoramic	بانوراما	
سائل دم	plazza	بلازما	

	بيتزا	pizza	معجنة
	دراما	drama	رواية
	سينما	cinema	دار عرض
	فيزا	visa	تأشيرة
	فيللا	villa	دارة
	كفتيريا	cafeteria	مقهى
	كولونيا	colonya	عطر
	ملاريا	malaria	وباء
	مليشيا	milizia	جيش شعبي
	موبيليا	mobilia	أثاث

و - لوحة في المعاقبة بين الصوائت المدّية

الرمز بالعربي		الرمزباللاتيني	ترجمة المعنى
بروجاكتر	بروجيكتر	projector	جهاز عرض
بروليتاريا	برولوتاريا	proletariat	عمالي
بوتاجاز	بوتوجاز	Potages	غاز
درابزين	درابزون	darabzeen	سياج
طبشور	طبشير	tabschor	إصبع جير
كاريكاتير	كاريكاتور	caricature	رسم هزلي
كوفيه	كافيه	cafe	مقهى
كولوسترول	كوليسترول	cholesterol	كولوسترول
كومودينا	كومودينو	commodino	دولاب
ماتور	موتور	motor	محرك
موبايل	مابايل	mobile	هاتف
هيلوكبتر	هولوكبتر	elicopter	مروحية

هـــ. لوحة في إهمال ألف الوصل، وبدء اللفظ بصامتين.

الرمز بالعربي	الرمزباللاتيني	ترجمة المعنى
برتوكول	protocol	مبادئ
بروجاكتر	projector	جهاز عرض
بروفه	prove	تجربة
بروليتاريا	Proletariat	عمالي

بريك	break	مكبح
بلاتين	platin	بلاتين
بلازما	plasma	سائل الدم
بلاستيك	plastic	مادة خام
بلوزه	blouse	صدرية
ترانزيت	transit	سفر متصل
تركتور	tractor	جرار
تريكو	treco	نسيج
ترين	train	قطار
دراما	drama	رواية
طرنبه	tromba	مضخة
فريزر	freezer	براد
فريم	frame	إطار
فلوبي	floppy	قرص تخزين
كريم	cream	مرهم
كنافه	knafeh	حلوة

يتجه تحليل المتن اللغوي بلوحات التمثيل أعلاه، إلى مقاربة العناصر الموالية: تقاطع الحاجة بين الدخيل وترجمته، وجرش الصوائت بين الكتاب، وقواعد الاختيار في كتابة الصوائت، ومظاهر التنويع في كتابة الصوائت.

***تقاطع الحاجة بين الدخيل وترجمته:**

تكشف النظرة العَجلى إلى ألفاظ الحضارة بأعلاه، أن معظمها مرتبط بتخاطبات الناس وحواراتهم في الحياة العاديّة، وضمن ثقافة الماديّات الصناعية، التي امتدّ ظلالها على المدنيّة الأردنية منذ سبعينات القرن الماضي.

وباستثناء عدد محدود من الألفاظ، التي غدت بمثابة (المصطلح) مما يصعب هجره إلى غيره، مثل:(إتيكيت، فيديو، دبلوماسي، بكالوريوس، ليسانس، كولوسترول، سيراميك، جاكيت، تريكو، مونولوج، ديجيتال، كمبيوتر، أوكسجين، نيتروجين، فلكلور، هيدروجين، بولوفر، فيوز، بلازما)، فإن بقية الأمثلة، والتي تنيف على التسعين ومائة لفظة، لا تعجز الفصحى عن امتثالها أو هضمها ببدائل أخرى غيرها، من أرومة عربية، أو بتطويعها عن طريق التعريب بمقاطع صوتية عربية مناسبة.

على أن وجود الدخيل كما هو بلفظه الأجنبي تقف وراءه عوامل مختلفة، ومن تلك العوامل نذكر: طلب النفع المادي، والتروع نحو الظرافة, والتباهي الاجتماعي، والانفتاح على الحداثة والعولمة، ونحو ذلك من مقاصد يَتَغَيَّاها الفرد المستهلك للدخيل الحضاري *(فريستيغ222، الضبيب14)*، وأهمها عاملان هما: ظاهرة العولمة، والعامل الاقتصادي؛ فأما العولمة فشأنها استباحة ثقافة الآخر، وهويته القومية، وإخضاعهما لسلطانها، كرها حينا، وطوعا حينا آخر، وأما العامل الاقتصادي فمرتبط بالكسب المادي، الذي يدفع إلى استعمال الدخيل بألفاظه نفسها. وعلى سبيل المثال فإن التسوُّقَ في الشارع الغربي الموازي لجامعة اليرموك، والمعروف بشارع الجامعة، يكشف عن عُمق العامل الاقتصادي، الذي يدفع بالتُّجار إلى رسم لافتات المحالّ لفظا ومـــعنًى

وكتابةً بحروف إنجليزية، وأحيانا تُكتب الألفاظ الأجنبية بحروف عربية (لفظ أجنبي وكتابة عربية).

ومن الواضح أن انتشار ألفاظ الحضارة في الرواية الأردنية المعاصرة له ارتباط وثيق بثقافة مجتمعية عربية عامة، آخذة في التحوّل السريع نحو العولمة، والأنموذج الحياتي في الغرب.

***جَرْشُ الصوائت بين الكُتّاب:**

تفاوتت كتابة الصوائت في معظم الألفاظ بالمتن اللغوي السابق، على أكثر من نسق واحد ,لكن لا عند الكاتب نفسه؛ مع العلم بأن عيّنة الاختيار كانت من فئة الكُتّاب، الذين لهم مهارة في فن الرواية، ودراية واعية بفن الإملاء. ومعنى ذلك أن اختلاف النسق في كتابة الصوائت، من كاتب إلى آخر، كان قصديا، لا عن جهالة.

فبعض الكُتّاب نزِع في كتابة صوائت الدخيل إلى مراعاة المظهر الصوتي للفظ الدخيل، على نحو ما هو شائع نطقه, في لهجة إقليم الأردن؛ من حيث: النبر، والتقسيم المقطعي، وقواعد المماثلة أو المخالفة، وبعض آخر من الكُتّاب نزِع إلى كتابة قياسية وظيفية، بمراعاة القوانين الصوتية، التي تخص الفصحى، وبنيتها المقطعية.وأغلب الأمثلة المتحصلة باليد قد غلب عليها مراعاة المظهر الصوتي، لا المظهر الوظيفي.

وعموما، فإن المظهر الوظيفي، الذي يقارب نمط الكتابة في الفصحى, يلاحَظ عند الكُتّاب الأقرب إلى الثقافة الأكاديمية مثل: مؤنس الرزاز، وإبراهيم نصر الله، وطاهر العدوان، وجمال ناجي؛ فالدخيل عند هؤلاء يتجه نحو تقصير الصوائت بدل إطالتها، وخاصة في المقطع الأول من الألفاظ(كرتون، فلم، سجاره، فلكلور). وأيضا يتجه نحو كتابة اللفظ المؤنث بهاء صامتة بدل الألف

المدية(شاورمه، ماركه، لوكنده،كوليره، كمره)، وكذلك يتجه الميل إلى مراعاة قانون المخالفة، لا المماثلة بين جنس المقاطع في الكلمات الكبيرة(هيلوكبتر، موبايل، كوليسترول). ولكن معالجة الألفاظ الدخيلة ستجري في هذا المقام متداخلة, و دونما فصل بين كتابة أصواتية وأخرى وظيفية.

*قواعد الاختيار في كتابة الصوائت الدخيل:

لا ريب أن بساطة النظام الصائتيّ في العربية، واقتصاره على رموز كتابية ثلاثة، كلاهما يحتم على الكاتبين كتابة الصوائت الدخيلة، من لغات أخرى، بنسق الصوائت الموجودة في العربية، مع إهمال شيء من الخصائص النطقية المتنوعة للصوائت الدخيلة، من ذلك إدماج تموجات الفتحة وتنوعاها في الفتحة المدّيّة أو القصيرة، وكذا مع الكسرة والضمة.

وعموما يمكن التوقف إلى ثلاثة طرق تُعَدّ مؤثرة في اختيار الصوائت الدخيلة، وهي طريقة النبر، والتوازي المقطعي، واعتيادية الرسم الكتابي.

– **النبر**: النبر هو الضغط على بعض مقاطع الكلام أكثر من غيرها، وثمة سمات صوتية يُعرف بها المقطع المنبور من غيره مثل: قوة النطق، والمدة الزمنية، والسلسلة النغمية، ومنه نبر عادي جبري؛ ينتمي إلى مكونات البنية في وضعها الطبيعي ، ولا يمكن الاستغناء عنه، ومنه نبر إلحاحي اختياري يكون "فوق مقطعيّ"، وله وظيفة لسانية خاصة، لإظهار المقطع المعنيّ ، وهو ما يخص مقام البحث هنا، وكان ابن جني يسميه "مطل الصوائت"، ومواضعه يمكن أن تكون في أي مقطع من اللفظ.

وبخلاف نظام النبر في الفصحى الذي يكون على المقاطع الكبيرة من نمط (ص ح ح ص، ص ح ص ص) (*زاهيد 22، أنيس170*)، فإن النبر، في ألفاظ الحضارة المرصودة في البحث، يميل إلى المقطع الأول منها، أو المقطع

الأخير، وظهور النبر على المقطع الأول هو الأكثر شيوعا، وعليه يُلحظ مطل لصوائت المدّ في أوائل الألفاظ .

ومن أمثلة الألفاظ ذات المقطع الواحد نشير إلى لفظ (شك: ورقة ماليّة)، ولفظ (طن: وحدة وزن)، حيث النبر على الصائتين القصيرين(الكسرة والضمة)، فتحولتا إلى صائتين أكثر بروزا من جنسهما، وهما الياء والواو، فترى الكاتب يكتبهما على هيئة (شيك، طون). ومثل ذلك في ألفاظ ثنائية المقطع (فديو) حيث النبر على المقطع الأول يحول اللفظة إلى (فيديو). ومن أمثلة الكلمات ثلاثية المقطع (كامره، وسنما) فالنبر فيهما يحولهما إلى صورة (كاميره، وسينما). مع العلم أن الفصحى لا تجنح، إلا قليلا، إلى إطالة المقطع الأول على عكس ما جرى به النبر في كثير من الأمثلة في اللوائح المرقومة بطوايا البحث سابقا. ومن الألفاظ التي رسمت بطريقتين جراء مسألة النبر؛(بلكون: بالكون، بترين: بانزين، تكسي: تاكسي، جرسون: جارسون، سردين: ساردين، سندويش: ساندويش، بجامه: بيجامه، سنما: سينما، بسكوت: بسكويت، فللا: فيللا، طن: طون، كمسيون: كومسيون، كنترول: كونترول، كمبيوتر: كومبيوتر)، وفي لوحات التمثيل أمثلة أخرى.

– **التوازي المقطعي**: تعتمد العربية على إيقاع الكمية المقطعية اعتمادا واضحا، ويبدو ذلك من خلال تشكُّل البُنى الصرفية على أساس مقطعي، يُراعى فيه نسقٌ إيقاعيّ، وخاصةً في اللفظ الدخيل المُكوَّن من مقطعين فصاعدا، ومنه لفظ (صبون)، تكتب (صابون)، مراعاة للتوازن في الكمّ المقطعي، ومثله التوازي المقطعي في مثل (فونولوجي، سيكولوجي)، فالتوازي المقطعي بإطالة حركات المدّ يُجنب النطق بالسواكن المتتالية عند نطقها بحركات قصيرة (فُنُلُجِي، سِيْكُلُجِي).

وهذا الملمح من التوازي بين المقاطع يُلحظ في ألفاظ عديده (جكت: جاكيت، جلون: جالون، شكوش: شاكوش، شليه: شاليه، كتالوج: كاتالوج، كراتيه: كاراتيه، كست: كاسيت، سجاره: سيجاره، بُوتُجاز: بوتوجاز، دناميت، ديناميت، مداليه: ميداليه، مكرفون: ميكروفون، مليشيا: ميليشيا، لوكنده: لوكانده)، وفي لوحات التمثيل أمثلة أخرى.

– **اعتيادية الرسم الكتابي للاسم الأعجمي:** يحافظ اللفظ الدخيل، أحيانا، على صورة كتابية واحدة، تنتج من شهرة اللفظ على طريقة كتابية محفوظة في ذهن الكاتب أو الراوي، فيكتبها من غير أن يحاول مخالفة الرسم، لأن ثبات الصورة الكتابية يصرف عن الاجتهاد الفردي ، ومنه ما يلحظ في كتابة كلمات (تلفزيون، تلفون، تلغراف، سنترال، فلتر، تلسكوب) ،فقد كتبت على حالة واحدة، ولم تخضع لقاعدة النبر، ولا التوازي المقطعي، نظرا لشيوع الرسم واختزانه في الذاكرة على هيئة واحدة، ومُتَوارَثة عبر تاريخ متطاول نسبيا، على رغم من تنوع النبر في مقامها ، من شخص إلى آخر. ويندرج ضمن هذه الفئة مجموعة الألفاظ الواردة على صورة واحدة في اللوائح السابقة.

***مظاهر التنويع في كتابة الصوائت الدخيلة:**

يتمظهر التنوع في كتابة الصوائت، بألفاظ الحضارة في الرواية الأردنية، على خمسة أوجه: كتابة الصائت القصير طويلا، وكتابة الصائت الطويل قصيرا، ، وكتابة الدخيل المؤنث بالهاء الصامتة أو ألف المد، وإهمال ألف الوصل وبدء اللفظة بصامتين، والمعاقبة بين الصوائت المدية.

■ **كتابة الصائت القصير طويلا:** يكشف مسرد الدخيل في اللوحات السابقة، عن ميل واضح إلى إظهار الصوائت المدية (حروف المد) في المقطع الأول من اللفظ، وكذا في المقطع الأخير.

وإطالة الصائت في المقطع الأول تُلحظ في أكثر من مائة لفظ، وردت منفردة، وعلى صورة كتابية واحدة؛ أعلاها الألف المدية، ثم الـواو المديـة، ثم الياء المدية (باص، مول، شيك)، وفي زهاء ثمانين لفظا وردت ألفاظ بصورتين كتابيتين، تعاقب فيهما المدّ والقصر على اللفظ الواحد، وكثر ذلـك في ألــف المد، ثم واو المد، ثم ياء المد (كاميره: كمره ، أوكسجين: أكسجين، بيجامه: بجامه).

وأما إطالة الصائت في المقطع الأخير، فتلحظ في كثرة ورود المقطع المغلق من نمط(ص ح ح ص)؛ وخاصة بنواة واو مدية(صالون، جرسون، مكروب)، فأما بألف مدية، وياء مدية، فأقل استعمالا، (كراج، كرفان، سشوار: بوليس، أرشيف، بترين)

وفي الحق يصعب ردّ هذه الظاهرة إلى مظهر لهجي، تختص به لهجة إقليم الأردن، فليست إطالة الصوائت ملمحا بارزا، ولا سائدا فيها، على الرغم من وجودها القليل على ألسنة بعض الطبقات(*الأقطش: الإشباع41، النجار62*). ولا كذلك يمكن ردها إلى مسألة الإشباع العروضي، أو المد في تلاوة القرآن المجيد، وإنما الأوفق في هذا المقام أن هذه حالة إيقاعية بحتة. والعربية من أوعب اللغات ميلا إلى الإيقاعية، فشعرها شعر كميّ إيقاعي، ومبانيها الصرفية مبانٍ كميةٌ إيقاعية أيضا(الميزان الصرفي). وعلى نحو ما ذكرفي الفقرة الفارطة، قبل هذه الفقرة، فإن الإيقاعية ههنا يَـكمُنُ وراءها أحيانا عامل النبر، وأحيانا عامل التوازي المقطعي.

أما النبر فيساعد في إعطاء ثقل فيزيائي للمقطع المنبور، بما يُمَكِّن من إدراكه, والتخفيف من أمر عجمته، وتقريبه من حظيرة الأوزان العربية. و خاصية النبر هذه تقف وراء تشكيل مقطع في اللفظ الدخيل, مغاير لنظام المقطعية العربية, وغير جائز أن تحوزه لفظة عربية بعامة، وعند الوقف بخاصة، وهو المقطع(ص ح ح ص ص)، إلا ما يثور من جدل حول ألفاظ مثل(خاصّ، وضالّ) (*القاسم155*)؛ ومن الأمثلة الموافقة للمقطع هذا في متن التمثيل. (جيتز، فيلم، وينش، شيفت، فولت، توست).وحديثا, اختار أحد الباحثين(*ابن مراد140*) متونا لغوية لثلاثة من العلماء المغاربة القدماء؛ ابن الجزار، والإدريسي، وابن البيطار؛ وأجرى دراسة على كيفية تعريبهم للدخيل من ألفاظ الحضارة، فخلص إلى أنهم كذلك، يتجهون في كتابة الصوائت القصار طوالا.

وأما التوازي المقطعي؛ فهو مظهر مماثلة صوتية، مرتبطة بالزمن في نطق المقاطع، لا بنوع الصوائت، التي تتكون منها المقاطع نفسها ؛ وثمة ميل في اللفظ الدخيل, الذي يتوالى فيه مقطعان قصيران وثالث طويل,إلى أن تطول جميعها(كزنو:كازينو,كرتيه:كاراتيه,دنميت:ديناميت), وكذا هي الحال أيضا في اللفظ المكون من مقاطع ثلاثة فأكثر(فُنُلُجِي:فونولوجي, سيْكُلُجِي:سيكولوجي) ،وذلك تحقيقا للمماثلة الإيقاعية. وأمثلة عديدة قد ذكرت بطي البحث سابقا.

■ **كتابة الصائت الطويل قصيرا:** تسير هذه القاعدة، بعكس سابقتها، إذ يكون الصائت الطويل موجودا في أصل السماع للفظ الدخيل، ولكنه عند كتابته في العربية يجري تقصيره، والألفاظ في هذا الصدد كثيرة جدا؛ على أنها تُلحظ بصدر الألفاظ لا أعجازها، وتتخذ في العادة صورتين كتابيتين، بالطول

وبالقصر، والكتابة بالقصر هي الأقيس وفقا لمقاييس الفصحى مثل (هيدروجين: هايدروجين) وأضرابها.

ولا خفاء أن اللفظ بالصائت الطويل يأخذ نبرا على المقطع الأول، مما يسمح بتولد مقطع مرفوض في العربية، ولا يمكن أن تتصدر به مقاطعها إلا في ألفاظ هي مثار جدل، "خاصْ، بارْ"؛ فههنا يظهر عامل الاقتصاد في الجهد العضوي سببا يعزى إليه التقصير، مما يحول المقطع من نمط(ص ح ح ص) إلى نمط (ص ح ص) مثل (كارتون: كرتون)، وأضرابها.

■ **كتابة الدخيل المؤنث بالهاء الصامتة أو الألف المدّية:** التأنيث النحوي من أبرز مظاهر التفاعل الاجتماعي إشكالية وتوصيفا، لا في العربية، بل في معظم لغات البشر(*عبد التواب251، فندريس131، الأقطش: علّامة334*) وتنظيم هذا المبحث على قواعد علمية موثوقة، لم يأخذ بعد صفة الإنجاز. وفي مقام الدخيل الماثل في متن البحث، فالتأنيث لا يعتمد على ملاحظة معنًى دلاليٍّ يحوزه اللفظ ههنا، وإنما يعتمد على قرينة لفظية، وهي الهاء الصامتة، أو الألف المدية بآخر اللفظ، ولولا ذاك لذُكّرت معظم الألفاظ.

والهاء الصامتة في هذا المقام تؤدي، من ناحية شكلية، وظيفة التأنيث، ومن ناحية صوتية، جرس الصوائت القصيرة (فتحة قصيرة أو كسرة ممالة) مثل: سجاره، شفره، بلوزه، بلكونه. وإنما تُرسَم على صورة صامت الهاء المهموسة، الحنجرية الاحتكاكية لهدف وظيفي؛ وذلك للتمكن من إعرابها بالحركات في درج الكلام، حيث يَسْهُل أن يُستَبْدَل بها تاء مربوطة، استبدالا شكليا، وليس على أن أصلها تاء مربوطة قُلبت عند الوقف هاءً(*الخليلي1: 37*). وعند علماء الساميات فعلامة التأنيث الأساسية هي الصائت القصير قبل التاء المربوطة(أو الهاء الصامتة)، وليس

يمكن للتاء المربوطة أن تُقلب هاءً، فلا قرابة في صفة ولا مخرج بينهما، ومجيء التاء المربوطة، لا تعدو أن تكون قفلا مقطعيا.(الأقطش: علّامة334)

وتوظيف الهاء الصامتة، لغرض التأنيث للأعجمي، مسألة مشهورة في الموروث اللغوي القديم؛ في اللفظ المفرد، وفي الجمع أيضا"تقول في جمع صَيْقَل: صياقِل وصياقِلَة، وكذلك جورَب: جوارِب، وجوارِبة، وأكثر الأعجمي يختص بالهاء، وهو في العربي جيد، وفي الأعجمي أكثر استعمالا"(المبرد1: 41)

وأما استعمال ألف المد في وظيفة تأنيث الأعجمي، فلم تُلحظ ظاهرة بارزة إلا في فئة محدودة من الألفاظ (بلازما، أوبرا، فيللا، مليشيا). ومن الواضح أن الكتابة بألف المد لا الهاء الصامتة، إنما هو بأثر من مراعاة الناحية الصوتية البحتة في نطق اللفظ، أي بالمقابلة بين الصوت والرمز، وهي قاعدة إملائية غدت اليوم مطردة في كتابة علم المكان المؤنث من الأعجمي(سوريا، فرنسا، أفريقيا، يافا، روما). لكن مثل هذه الألفاظ ظلت تُكتب، إلى ما قبل عصر النهضة تقريبا، وفق قاعدة التاء المربوطة لا الألف المدية (سوريه، فرنسه، افريقيه).

■ **إهمال ألف الوصل والبدء بصامتين:** لما كان ابتداء اللفظ في العربية بالصامت متعذِّرا، بل متعسِّرا على الأصح؛ فقد اجتُلِبت له همزة وصل، في الابتداء موصولة، وفي الوصل محذوفة؛ وألف الوصل هذه مجرد صائت مُختلَس، وبلا قيمة تركيبية(صفرية)، ويمكن أن يَمْثُلَ في صورة صرفية منطوقة بصدر اللفظ، أو صرفية صفرية غير منطوقة في درج الكلام. ونطق ألف الوصل بصدر اللفظ متنوع في العادة، وأكثره أن يكون بصائت الكسر، ويجيء قليلا بالضم والفتح(ابن يعيش9: 136، الخليلي1: 66)،

وفي ضوء الماثل من متن البحث، فقد أُهْمِلت قاعدة ألف الوصل، في كتابة كثير من الدخيل، فظهر مبدوءا بصامتين متواليين مباشرة، ومن غير صائت بينهما(دراما، فريم، فريزر، كريم)، وأمثلة أخرى في لوحات التمثيل.

وصورة المكتوب في هذا المقام تُظهِرُ مدى تأثُّر العربي بالنطق الأجنبي، إذ إن تداولية مثل هذه الألفاظ، وكثرة ترددها في السماع، أكسبها استساغة، ومن ثم إجازة في الكتابة.

■ **المعاقبة بين الصوائت المدية:** لا يقع المرء على قاعدة واضحة، ويمكن أن يقاس عليها في مجال المعاقبة بين الصوائت المدية، بعضها مع بعضها الآخر، عند كتابة اللفظ الواحد نفسه. ومجموعة الألفاظ الواردة في لوحات التمثيل ليست قليلة في هذا المقام، على أنها كُتِبت بصورتين، وتكررت الصورتان كلتاهما، مما يعني أن ذلك ليس عفويا، بل كتابة قصدية، مثل(ماتور: موتور، كاريكاتير: كاريكاتور، فايروس: فيروس)

وعموما فالمعاقبة مظهر في التخفيف، وطبيعة صوتية مفضلة هنا، ومكروهة هناك. ويحدس المرء بأن تكون إحدى الكتابتين مجاراة لأصل اللفظ في لغته الأم، والأخرى خضوعا للانسجام بين أصوات اللين في اللفظة الواحدة, وفقا لمعيار اللهجة المحلية؛ لكن يصعب القول بأن إحدى الكتابتين بمثابة التطور الصوتي للأخرى. ويحفل الموروث اللغوي العربي بالجم الغفير من الألفاظ، التي تسمح بالمعاقبة(*آل غنيم261، أحمد مختار: دراسات174*) بين الكسر والضم، والضم والفتح، والكسر والفتح، ويكثر ذلك خصوصا في عين المضارع، وفي فاء البنية مطلقا، وكذلك في المشتقات من المصدر الميمي، واسمي الزمان والمكان، والقراءات في هذا الجانب كثيرة أيضا. وحسب المقام ما تذكره المعاجم عن التعددية في بناء اسم المفعول من الثلاثي المجرد (كالَ) إذ يقول الأزهري "وأما مُكال: فمن لغة المولدين،

ومكول: فمن لغة رديئة، واللغة الفصيحة: مكيل، ثم يليها في الجودة مكيول".(الأزهري: كال)، ومثل ذلك ما يقال من أن اللغات في لفظ (اسم) ثماني عشرة لغة: (ابن الأنباري46)

سُماءٌ سِمٌ واسْمٌ سُماةٌ كذا سُمًا وزِدْ سُمَةً واثْلُثْ أوائلَ كلِّها

خاتمة: لا مشاحة أن علماء السلف قد كانوا يتصرفون في مقام الأعجمي نطقا وكتابة على السواء، "فالعرب إذا أَعْرَبَتْ اسمًا من غير لغتها أو بنته، اتسعت في لفظه"(ابن خالويه86)، وكان ذلك منهم بهدف التيسير والتسهيل؛ على أن أولئك العلماء، وإن أباحوا التوسُّع والاختلاف في رسم الدخيل ونطقه، لم نرهم قد عاملوا جميع المُخرجات ههنا، بابا واحدا، بل فاضلوا، وراتبوا، وربما نقدوا، ولم يتحرجوا من التخطئة لبعض المظاهر من رسم الدخيل أو نطقه؛ حتى في مقام الرسم القرآني(الحمد585، أحمد مختار: البحث اللغوي22).

واليوم فإن هدف التيسير اللغوي لفظيا أو كتابيا، يكمن في الدفع العاجل نحو توحيد الأنموذج، بدل التوسع فيه، ومن ذلك التوحيد في كتابة الدخيل من الألفاظ بعامته؛ خدمةً، أصبحت ضروريةً، في مقام المثاقفة الألكترونية المعاصرة بين الشعوب، وخصوصا في مجالات الترجمة الآلية، والأطلس متعدد اللغات، والتجارة البينية بين الشعوب ونحوها؛ وعليه فالجرش في كتابة الدخيل ينبغي أن يحسم على طريقة واحدة، تجعله قريبا من صورة اللفظ العربي، لا أن يكون صورة مطابقة لأصله في لغته الأم، وليس ذلك مطلوبا، فكتابة الدخيل بلغته الأجنبية، ورموزه فيها، يُسهِّل أمر البحث عنه، وأمر نطقه للأجنبي نفسه، ولا يُسهِّل ذلك

على العربي؛ ولا لزوم أصلا لنطق اللفظ الأجنبي، كهو في أصله، والأجانب أنفسهم لا يفعلون ذلك في الدخيل من الألفاظ بلغاته.

وثمة مبادئ عامة أمكن ملاحظتها من البحث الماثل ههنا، في مجال كتابة الصوائت الدخيلة، وأهمها: إهمال خاصيّة الإشباع الصوتي، بتغليب البنية المقطعية؛ بنواة الصائت القصير على الصائت الطويل. وتحريك أول الصامتين من المقطع المبدوء بنمط(ص ص)، وترك اجتلاب ألف الوصل قبل الصامتين. وكتابة الدخيل المؤنث بالهاء الصامتة واستبعاد الألف المدية من آخره. والمعاقبة بالمخالفة بين الصوائت المدية، عند تتابعهما في بنية واحدة.

والمهم توحيد الكتابة على طريقة واحدة؛ ولأن مثل هذه الغاية ليست همّا فرديا، بل همّ دولة أو مؤسسات، وعليه فالحاجة تدعو إلى عمل (مجمعيّ)، ينهض بوضع منهجية لكتابة الصوائت، مثل منهجية العمل التي وضعتها (المجامع) في كتابة الصوامت. وأَحرِ بالمجمع الشاب(مجمع اللغة العربية في الجماهيرية العربية العظمى) أن يأخذ شرف السبق في هذا المجال ويسعى نحو إنجاز معجم جديد للدخيل المعاصر، وأن يكون العملُ مشروعا مفتوحا, وقابلا للزيادة فيه, وفقا لمستجدات العصر، وعلى نسق المعاجم المتخصصة مثل: معجم (دودن) الألماني، فهو على أجزاء، وكل جزء مختص، بناحية معينة(الإملاء، القواعد، المعنى، الترادف).

والله الموفق.

الهوامش والمراجع

1- ابراهيم، عبد الفتاح: مخل في الصوتيات، دار الجنوب للنشر، تونس.

2- ابن خالويه: الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم، دار الشروق 1979م.

3- ابن مراد، إبراهيم: المعرّب الصوتي عند العلماء المغاربة، الدار العربية، تونس، 1978م.

4- ابن مراد، إبراهيم: منهجية في تعريب الأصوات الأعجمية: منهجية في تعريب الأصوات الأعجمية، مجلة المعجمية، عدد 1، 1985م.

5- ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت.

6- أبو عيد، محمد: الأبجدية العربية في ضوء علم اللغة الحديث، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، 1998م.

7- الأقطش، عبد الحميد: الإشباع الصوتي في المقاطع العربية، مجلة علوم اللغة، القاهرة ، عدد2، 2003م.

8- الأقطش، عبد الحميد: علّامة وأمثالها من نعوت المذكر، مجلة أبحاث اليرموك، عدد2 ، 1998م.

9-آل غنيم،صالحة:اللهجات في كتاب سيبويه،منشورات جامعة أم القرى 1985م.

10- الأنباري، أبو البركات: أسرار العربية، دار الكتب، بيروت 1997م.

11- أنيس، إبراهيم: الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو مصر، القاهرة، 1979م

12- البكوش، الطيب: إشكاليات اندماج الدخيل في المعجم، مجلة المعجمية، عدد 3، 1987م.

13- الحاج، وليد إبراهيم: اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة، دار البداية، الأردن، 2007م.

14- الحمد، غانم قدوري: رسم المصحف، دار عمار، الأردن 2004م.

15- الخليلي، سعيد بن خلفان، مقاليد التصريف، منشورات وزارة الثقافة، عُمان، 1986م.
16- رماضنة، مهدي: رسم الكتابة العربية عبر العصور،رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2007م.
17- زاهيد،عبد الحميد:نبر الكلمة وقواعده في العربية،دار وليلى،مراكش، 1999م.
18- السغروشني، إدريس: مدخل للصّواتة التوليدية، دار توبقال، الدار البضاء 1987م.
19- شاهين،عبد الصبور، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1980م
20- الشايب، فوزي، محاضرات في اللسانيات، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، 1969م.
21- الضبيب، أحمد: اللغة العربية في عصر العولمة، الرياض، 2001م.
22- عبد التواب، رمضان: المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1985م
23- عمر، أحمد مختار: البحث اللغوي، دار الثقافة، بيروت 1972م.
24- عمر،أحمد مختار:دراسات في القرآن وقراءاته،عالم الكتب،القاهرة، 2001م.
25- فرستيغ، كيس: اللغة العربية (تاريخها ومستوياتها) ترجمة: محمد الشرقاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.
26- فندريس: اللغة، ترجمة: الدواخلي والقصاص، القاهرة 1950م.
27- القاسم، يحيى: أثر المقطع المرفوض في بنية الكلمة العربية، مجلة أبحاث اليرموك، عدد4، 1996م.
28- المبرد: الكامل، المكتبة التجارية، مصر.
29- النجار، أفنان: إشباع الحركات في العربية، عَمَّان، 2008م.

المصطلح النقدي و اللساني
بين ذاتية المفهوم و بيئة الاغتراب .

أ/ رزيقة طاوطاو
قسم اللغة العربية و آدابها
جامعة أم البواقي ـ الجزائر

تعد مسألة المصطلح مــن المســائل المهمــة في كــل العلــوم و في كــل الحقول الدلالية سيما في عصرنا الحاضر حيــث باتــت الحاجــة إلى ضــبطه في غاية الأهمية بغية اســتمرارية العلــم و توضــيح معالمــه و أركانــه ، وإيجــاد التواصل بين العلماء و المختصين ، و إن الحاجــة إلى المصــطلح العلمــي قائمــة في كل لغة ، فالمصطلح مطلوب ملتمس كلما حــدث جديــد في العلــوم أو الفنون ، و المصطلح العلمي هو شفرة الخطــاب وبدونــه لا يقــع التواصــل المعرفي ، و هو علامة مميزة لهوية النص ،و من ثمــة لهويــة الأمــة و خصوصــية منظومتها الفكرية و الوجدانية ، يقــول عــزت محمــد جــاد : " يوشــك المصطلح أن يصبح فارس النص الذي يقود قطيع الفكــر فتنــتظم مــن خلفــه جيوش الكلام ، و تفتح له قلاع الذهن و الوجدان ..." 1

والمصطلح في حقل اللسانيات و النقد شأنه شــأن ســائر العلــوم يحتــاج إلى مصطلحات دقيقة واضحة ومفهومــة و موحــدة تقــرب بــين العلمــاء والباحثين ، فإذا أردنا أن نســترجع للخطــاب النقــدي و اللســاني العــربي المعاصر المكانة التي يستحق لا بد من الاهتمــام أولا بتحســين الــوعي اللغــوي ، ذلك أن الروح العلمية هي السمة الأولى لهــذا العصــر الــذي يعــد مصــبا لمعارف و جهود تدعو الناقد إلى ضــرورة اعتمــاد الرؤيــة النقديــة الشــمولية التي دكت الحدود الفاصلة بين الاختصاصــات ، و منــه فــإن أهــم القضــايا العلمية اللغوية في مجال النقد الأدبي هي مســألة نقــل المصــطلح اللســاني إلى النقد الأدبي .

لقد كان للتطور اللساني في الغرب صــداه الواســع في العــالم العــربي، و هو الأمر الذي دعا النقــاد إلى ضــرورة تعصــير النقــد الأدبي و اســتبدال الأدوات النقدية القديمة ،و كان مــن مظــاهر ذلــك أن وقعنــا علــى وفــرة

مصطلحية تجاوزت العصور السالفة ، حيث قلما نقرأ عملا نقديا إلا ونجد مصطلحا جديدا ،حتى أضحت هذه المصطلحات في كثير من الأحيان مجرد تحركات فكرية ذاتية فردية سرعان ما يضمحل استخدامها لدى الدارسين لتحل محلها مصطلحات جديدة ،و أضحت الساحة النقدية تعج باستعمالات لمصطلحات لا تشير إلى دلالات معرفية محددة ، مما يوحي بالغموض و الفوضى والاضطراب .

أسباب فوضى المصطلح :

يمكن أن نجمل أسباب أزمة المصطلح النقدي و اللساني العربي إلى ما يأتي:

ـــ نقل و ترجمة النتائج الأخيرة للفكر الغربي دون أن تكون لها مقدمات منطقية .

ـــ الانبهار بالعقل الغربي ، و احتقار العقل العربي .

ـــ تفضيل الألفاظ التي توحي بالغرابة و الطرافة و الموضة و التي توحي بالمعرفة و التبحر في المذاهب الحديثة . مثل تفضيل لفظ إشكالية عن لفظ مشكلة ،و لفظ مقاربة عن تناول .

ـــ تبني الباحثين الشباب الذين لم تتوفر لديهم درجة من النضج الفكري و المعرفة الحقيقية بفكر الحداثة و ما بعدها.

ـــ غرابة الأفكار الحداثية في تربتنا الثقافية .

ـــ خصوصية المصطلح النقدي و خصوصية الثقافة التي أفرزته .

ـــ نسبية المصطلح التي تحدده التغيرات و التحولات السريعة في القيم المعرفية .

ـــ نسبية المصطلح عند نقله من وسيط لغوي إلى وسيط آخر

و لقد ظل النقد العربي الحديث رهين الأخذ لا العطاء في غالب الأحيان من الاستعمالات الاصطلاحية اللسانية الغربية، فكلمة "سيميولوجيا" (Sémiologie) أو "سيميوطيقا" (Sémiotique) من بين المصطلحات التي شهدت تعددية لا نظير لها مقارنة مع أي مصطلح آخر ، فقد ما زال هذا المصطلح يعاني الفوضى والاضطراب، إذ نجد كثيرا من الدارسين يستعملون مصطلحي "السيميوطيقا" و"السيميولوجيا" على سبيل الترادف كما أن أغلب الباحثين العرب يستخدمون مصطلحات "السيميوطيقا" و"السيميولوجيا" و"السيميائيات" على أنها أسام دالة على معنى واحد.

ومع تنامي الوعي بأهمية المصطلح وتزايد الإحساس بضرورة ضبطه وتوحيده، انتبه عدد من الباحثين إلى الفروق الموجودة بين المصطلحات التي كان يعتقد أنها من قبيل الترادف. وبناء على هذا الأمر، التفت بعض الدارسين إلى التمييز بين مصطلحي "السيميولوجيا" و"السيميوطيقا"؛ مثلما فعل "جون دوبوا"[2] .

وعمد آخرون إلى التفريق بين "السيميوطيقا" و"السيميولوجيا" و"السيميائيات"، ومنهم غريماص الذي أفرد – في معجمه الشهير الذي ألفه رفقة جوزيف كورتيس – لكل مصطلح من هذه المصطلحات حيزا خاصا.[3] كما قدم المعجم الموسوعي (Hachette) تعاريف وتفاريق واضحة بين هذه المصطلحات؛ بحيث عرف "السيميولوجيا" بأنها "علم يدرس العلامات وأنساقها داخل المجتمع" [4] ، وحدد "السيميوطيقا" بأنها "النظرية العامة للعلامات والأنظمة الدلالية اللسانية وغير اللسانية"[5]، وحدد "السيميائيات" (Sémantique) بأنها "دراسة اللغة من زاوية الدلالة"[6]ويعرّف الأوكسفورد هذا المصطلح بأنه "دراسة

معاني الكلمات"[7]. معنى هذا كله أن السيميولوجيا علم، والسيميوطيقا نظرية، والسيميائيات دراسة أو منهج نقدي.

إن الأوربيين يستعملون مصطلح "السيميولوجيا" بتأثيرٍ من" دي سوسير"الذي وضع هذا المصطلح، واستعمله في محاضراته. يقول: "يمكننا أن نتصور علما يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، علما سيشكل فرعا من علم النفس الاجتماعي. ومن ثم فرعا من علم النفس العام ، وسوف نطلق على هذا العلم اسم "سيميولوجيا" (من اللفظة الإغريقية "Semeîon" التي تعني "علامة")"[8]و " logos " الذي يعني الخطاب و يصبح تعريف السيميولوجيا على النحو التالي علم العلامات " [9]

أما الأمريكيون، فقد استعملوا مصطلح "السيميوطيقا" بتأثير من "بيرس" الذي وظفه في مختلف كتاباته حول العلامة ، و هي تبعا لرؤيته علم الإشارة الذي يضم جميع العلوم الإنسانية و الطبيعية فيقول : " إنه لم يكن بإمكاني على الإطلاق أن أدرس أي شيئ : الرياضيات ، الأخلاق ، الميتافيزيقا و علم النفس إلا بوصفه دراسة علاماتية " [10] . إلا أن المصطلحين عرفا معا انتشارا متبادلا .

ويكفي أن ندرك أن المنتمين إلى الثقافة الفرنسية لم يقصوا تماما من دائرة اهتمامهم وكتاباتهم مصطلح "السيميوطيقا"، نظرا إلى انتشاره الواسع في الثقافات الأخرى، وخاصة الأنجلوساكسونية والروسية، كما أن مصطلح "السيميولوجيا" ظل راسخا في فرنسا وفي غيرها من البلدان اللاتينية، ويصر بارث وأتباعه على استخدام مصطلح "السيميولوجيا"، وينحو نحوهم" أندريه مارتيني" (André Martinet) وتلاميذه من المدرسة الوظيفية.

وقد حدد غريماص الفارق بين المصطلحين في اللغة الفرنسية، بأن جعل "السيميوطيقا" تحيل إلى الفروع؛ أي إلى الجانب العملي والأبحاث المنجزة حول

العلامات اللفظية وغير اللفظية. في حين استعمل "السيميولوجيا" للدلالة على الأصول؛ أي على الإطار النظري العام لعلم العلامات. [11] وفرق آخرون بين المصطلحين على أساس أن "السيميولوجيا" تدرس العلامات غير اللسانية كقانون السير، في حين تدرس "السيميوطيقا" الأنظمة اللسانية كالنص الأدبي... إلخ. وقد ظل الاسمان معا إلى أن اتحدا تحت اسم "Sémiotique". بقرار اتخذته الجمعية العالمية للسيميوطيقا التي انعقدت في باريس في يناير سنة 1974 ، و مع ذلك استمر استخدام المصطلحين كمترادفين متساويين في المعنى تماما " [12]

ومن الواضح جدا أن الدارسين العرب مختلفون في شأن ترجمة هذا المصطلح إلى العربية ، و تطغى على ترجماتهم لمفهوم المصطلح الصبغة الذاتية . فمنهم من يستعمل مصطلح "السيميائيات"، وهو المصطلح الرائج بين صفوف المغاربيين أمثال "محمد مفتاح "و "عبد الملك مرتاض" ومنهم من يترجم ذلك المصطلح "بالسيميولوجيا". مثل "حمد السرغيني "و" محمد نظيف" و تترجمه "سيزا قاسم"ترجمة حرفية[12] ؛ أي بلفظ "سيميوطيقا". ويستعمل بعضهم مصطلح "الرموزية" أمثال" أنطوان طعمة "، ويقترح آخرون –وهم قلة- مصطلح "الأعراضية" مقابلا للمصطلح الأجنبي (Sémiologie)، وذلك كما فعل الباحثان يوسف غازي ومجيد النصر في ترجمتهما لدروس دي سوسير.. ويترجمه "منذر عياشي" بـــ " علم الإشارة " [13] وهناك من يستعمل مصطلح "سيمياء" أو "علم السيمياء"كميجان الرويلي" و" سعد البازعي "...، وقد تطرق "عبد السلام المسدّي" في إحدى دراساته إلى المصطلحات الموضوعة أو المقترحة لمفهوم السيميائيات في النقد العربي الحديث، ودرسها مبينا الكيفية المتبعة في توليدها.[14] و يفضل بعض الباحثين لفظ "السيمياء"باعتباره مصطلحا عربيا أصيلا

وشائعا في كتب التراث، يقول عادل فاخوري : "فالعلم نفسه أي الـSemiotics يترجم بـ: السيمياء، السيمية، السيميائية، السيميوطيقا، السيميولوجيا والرموزية. والأفضل "السيمياء" لأنها كلمة قديمة متعارفة على وزن عربي خاص بالدلالة على العلم" [15] وفي السياق نفسه،يقول "معجب الزهراني" : " أما العرب ، خاصة أهل المغرب العربي فقد دعوا إلى ترجمتها ب " السيمياء " محاولة منهم في تعريب المصطلح ، و السيمياء مفردة حقيقية بالاعتبار لأنها كمفردة عربية ، ترتبط بحقل دلالي لغوي ــ ثقافي يحضر معها في كلمات مثل : السمة و التسمية و الوسام و الوسم و الميسم و السيماء والسيمياء (بالقصر و المد) و العلامة " [16] ولعل ترجمة مصطلح سيميولوجيا أو سيميوطيقا بالسيميائيات أو السيمياء هي الأقرب إلى الصواب لشيوعها في الاستعمالات العربية القديمة.

فقد اقترنت السيمياء في الأدب العربي القديم بالكهانة و السحر [17] ، كما سماها متصوفة الإسلام باسم السيمياء أو علم أسرار الحروف ... " [18] كما وردت في القرآن الكريم ست مرات بمعنى العلامة سواء كانت متصلة بملامح الوجه أو الهيئة أو الأفعال أو الخلاق ، كقوله تعالى : (تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا) [سورة البقرة : الآية 273]

و قوله تعالى : (سيماهم في وجوههم من أثر السجود) [سورة الفتح الآية 29] و قوله عز و جل : (و على الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم) [سورة الأعراف 46]

و قد أشار أبو حامد الغزالي إلى العلاقة بين الدال و المدلول و التي تتحرك في أربعة محاور هي : 1– الوجود العيني 2– الوجود الذهني 3– الوجود اللفظي 4– الوجود الكتابي .

فالشيء له مرجعه العيني كالشجرة النابتة في الأرض ثم يكون لها وجود ذهني و هو أن تنشأ لها في ذهن الإنسان صورة تقوم في الذاكرة ، ويأتي الوجود اللفظي و هو كلمة (ش ، ج ، ر، ة) و هذه لا تشير إلى الوجود العيني و إنما تشير إلى الوجود الذهني لأن نطقنا بهذه الكلمة لا يحضر الشجرة التي على الأرض و إنما يثير صورتها في الذهن ،فالدال هنا يثير دالا آخر و اللفظ يجلب صورة ، ثم يتحول الوجود اللفظي إلى كتابة ، و الكتابة تثير فينا اللفظ لأن أول ما نفعل إذا صادفنا المكتوب هو أن نقوم بنطقه و هذا النطق يجلب في الذهن صورة ذلك المنطوق و هي حركة الإشارة " "[19] شرحها الغزالي دون أن يسميها إشارة و لكن شرحه لها سبق عصر عهد السيميولوجيا بقرون .

و يعتقد توفيق الزيدي أن " النقد العربي اللساني الحديث هو رهين ثقافة أشخاص معينين هم في أغلب الأحيان من ذوي التخصص في اللسانيات ... و أن المساهمة النقدية اللسانية و نوعيتها تختلفان من بلد عربي إلى آخر ..." [20] و هو الأمر الذي لاحظناه من خلال استخدام مصطلح سيميولوجيا لدى الدارسين العرب المحدثين ، حيث بقي المصطلح يعاني التشتت و عدم الاستقرار في استعماله ، و أما "منذر عياشي" فيرى من خلال مقدمته للقاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان أن " التحدي المصطلحي العربي في مجال اللسانيات أعجز مجامع اللغة، فالمصطلحات اللسانية تعد بالمئات ، و هي تحتاج إلى ما يقابلها في العربية ، و إذا كان بعضها موجودا ، و هو قليل و غير مستقر في صيغته و في ضبطه للمعنى ، فإن معظمها غير موجود ، بل إن كثيرا منها غير موجود أيضا ليس على صعيد اللغة واللفظ ، و لكن على صعيد التفكير اللغوي

العربي المعاصر نفسه ..... و إذا كان الأمر كذلك على الصعيد المصطلحي ، فهو كان أشق على مستوى التحدي المعرفي و هذا لا يتعلق بإيجاد اسم لما لا اسم له ، بل بإيجاد اسم يعبر عن تجربة و معرفة من غير أن يرتدي ثوب الغربة و الغرابة و العجمة و الغموض ، و أن تكون للعبارة أو الاسم قدرة على التواصل مع الثقافة العربية . "[21]

و من بين الاستعمالات اللسانية في مجال النقد مصطلح الخطاب(Discours) و لعل هذا المصطلح يختلف كثيرا عن الإشكالية التي وجدناها مع مصطلح سيميولوجيا ، إذ استطاع هذا المصطلح أن يحافظ على كينونته التصورية بالرغم من توغله في أعماق الزمن ففي الثقافة العربية عرف الخطاب في معجم لسان العرب لابن منظور بقوله : "... الخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام ، و قد خاطبه الكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان"[22] وبهذا يرتبط مفهوم الخطاب عند ابن منظور بالكلام عامة سواء كان شفهيا بطريق المخاطبة أو مكتوبا بطريق الكتابة.

و عرف" الكفوي "مصطلح الخطاب بقوله:"الخطاب : خاطبه، وهذا الخطاب له .... وهو الكلام الذي يقصد به الإفهام . والخطاب : اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه احترز " باللفظ " عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة و "المتواضع عليه " عن الألفاظ المهملة و" بالمقصود به الإفهام " عن الكلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا، وبقوله :"لمن هو متهيئ لفهمه " عن الكلام لمن لم يفهم كالنائم .

والكلام يطلق على العبارة الدّالة بالوضع على مدلولها القائم بالنّفس، فالخطاب إمّا الكلام اللفظي أو الكلام النفسي المتوجه نحو الغير للإفهام " [23].

وقد ورد لفظ الخطاب في القرآن الكريم بصيغ متعددة منها:" صيغة الفعل في

قوله تعالى:

(وإذا خاطبكم الجاهلون قالوا سلاما) [الفرقان الآية 25]

وبصيغة المصدر في قوله تعالى:(ربّ السماوات والأرض وما بينهما الرحمان لا يملكون منه خطابا)[النبأ الآية 37]

وفي قوله تعالى عن داود عليه السلام :(وشددنا ملكه ، وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب)

[سورة ص 38 .]

وقد عدّ" الرازي" صفة فصل الخطاب ، من الصفات التي منحها الله لداود عليه السلام معتبرا إياها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور ، لأنّ فصل الخطاب عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال ، ويحضر في الخيال ، بحيث لا يختلط شيء ينفصل كل مقام ، وبهذا تتفاوت الفروق الفردية بين مخاطب إلى مخاطب آخر .[24] وورد اسم مفعول "المخاطب " عن النحاة العرب، يقول ابن يعيش في شرحه : " والمضمرات لا لبس فيها ، فاستغنت عن الصفات ، لأنّ الأحوال المقترنة بها قد يعبر عن الصفات ، والأحوال المقترنة بها ، حضور المتكلم والمخاطب والمشاهدة لهما، وتقدم كل الغائب الذي يصير به بمنزلة الحاضر المشاهد في الحكم ، فأعرف المضمرات المتكلم ،لأنه لا يوهمك غيره ،ثمّ المخاطب والمخاطب تلو المتكلم في الحضور والمشاهدة "[25] ويؤكد هذا الحكم ،مايذهب إليه النحاة عندما تصنّف الضمائر المتصلة والمنفصلة، بحديثهم عن الكاف التي تلحق اسم الإشارة(ذا) مثل ذلك ،ذلكم ، إذ تختلف حركات هذه الكاف،ليكون ذلك أمارة على اختلاف أحوال المخاطب من التذكير و التأنيث وتلحق بها علامات تدل على عدد من المخاطبين،ويوضح ذلك مثلا نعت اسم الإشارة ونداء

المخاطب.......[26]

ولا يختلف الفهم العربي للكلام على أنّه معادل للخطاب عن الفهم الغربي ، و هذا ما تؤكده المعاجم الغربية ،ففي المعجم اللساني يعرف " جان دي بواه" الخطاب : " بأنه اللغة التي يسيطر عليها المتكلم في حالة استعمال ليكون بذلك مرادفة للكلام و هو أيضا وحدة تساوي أو تفوق الجملة، مكون من متتالية تشكل رسالة ذات بداية و نهاية و تشتغل اللغة فيه وسيلة تواصل "[27] و قبل" جان دي بواه" ضمن "فردينان دي سوسير "كتابه " محاضرات في اللسانيات العامة" مبادئ عامة للظاهرة اللغوية من بينها تفريقه بين الدال والمدلول ، واعتبار اللغة كظاهرة اجتماعية ، والكلام كظاهرة فردية ، تم بلورته لمفهوم " نسق" أو نظام الذي تطور فيما بعد إلى بنية ، وبذلك فلفظ "خطاب " عنده مرادف ل "كلام " .

ويعتقد " دي سويسر" : "أنّ مضمون الكلام ليس محددا تماما إلاّ بفضل مايو جد خارجا عنها ،فالكلمة من حيث هي جزء من نظام ، لا تضطلع بقيمة، ومصدر هذه القيمة ما تحمله الكلمة مع بقية الوحدات عندما تنتظم معها ضمن تشكيلة النظام الذي تنتمي إليه "[28]. وإذا كان الكلام منسوبا إلى فاعل فهو وحدة لغوية تتجاوز الجملة إلى رسالة أو مقال .

وهذا المعنى هو ما اقترحه اللغوي الأمريكي " زيليغ هاريس "z. "HARRIS إذ يقول معرفا الخطاب بأنّه:" ملفوظ طويل ، أو هو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية من العناصر "[29] كما عرفت مفاهيم الخطاب اتساعا بعد" هاريس" ، فهذا"بنفنيست" يعرفه بأنه " كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا ، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما "[30] وبنفنيست كان على وعي بضرورة التغيير في مناهج الدراسة ، وكان حريصا

على توظيف المستوى التواصلي الدلالي في تحليل الخطاب أو ما يعرف بأدلنة اللغة.

ويرتبط تحليل الخطاب في التفكير الأنجلوساكسوني ، بنمط معين من تحليل الحوار "المخاطبة" انطلاقا من التفاعلات داخل القسم بين المعلم والتلاميذ ، وذلك عبر تحديد مجموعة من المقولات والوحدات الحوارية من العلاقات والوظائف التي يمكن أن تحققها هذه الوحدات "[31] وهو المفهوم نفسه في الاتجاه التداولي " مدرسة بيرمنكام " والتحليل التداولي للخطاب ينبني على ثلاثة مجالات يختلف بعضها عن بعض وهي .

1 – التداولية اللسانية

2 – نظرية البرهان

3 – تحليل الخطاب أو المخاطبات[32].

والخطاب عند فوكو هو نظام "System " أو ممارسة تخضع لقواعد خاصة ولمعايير ثابتة . ويستدعي توفر ثلاثة إجراءات :

1 – الموضوع " عن أي شيء يتحدث الخطاب "

2 – الظرف " متى ، ووفق أي دواع يتحدث ؟ "

3 – الذات " من يتحدث ومن يسرد الخطاب ؟ " [33]

" ويتشكل موضوع عبر اللسانيات من الخطاب الذي يتمثل بدوره بالتلفظات الفردية " والخطاب ، أي اللغة بكليتها الحية الملموسة أي التلفظ" [34]هذا ما ذهب إليه" باختين" "وتودوروف" في كتابهما المبدأ الحواري ،حيث نجد التركيز على فاعلية التلفظ في التعريف بالخطاب ويتكون سياق التلفظ الخارجي من ثلاثة مظاهر :

1 – الأفق المكاني المألوف لكلا المتحاورين .

2 – معرفة الوضع وفهمه والمألوف لكلا المتحاورين .

3 – تقييمهما المألوف للوضع .

إن الجزء الضمني للتلفظ لا يشكل أكثر من أفق العناصر الزمانية "متى" والمكانية "أين" والدلالية "عم نتكلم " والقيمية "علاقة المتحاورين بما يحدث" المألوفة لكلا المتحاورين [35] وفي ذلك لا يختلف " فوكو" عن" تودوروف" و"باختين" .

إنَّ التلفظ ليس عملا خاصا بالمتكلم وحده لكنه نتيجة لتفاعله أو تفاعلها مع المستمع "الذي" أو "التي" يدمج تفاعله أيضا ويكامله مع التفاعل الخاص بالمتكلم سلفا [36] " والمحيط الحقيقي للملفوظ عند "باختين "هو الكثرة اللسانية المصوغة في حوار .

والخطاب يفهم موضوعه بفضل الحوار" [37] وكل خطاب هو متوجه نحو جواب ولا يمكنه أن ينجو من التأثير العميق للخطاب ، يقول" باختين": " إن الحوار في معناه الضيق ليس سوى شكل من أشكال التواصل القولي و هو — بلا شك — أكثر الأشكال أهمية ، و لكن يمكن أن نفهم الحوار بمعناه الواسع فيصير متسعا حينئذ للتواصل القولي المباشر القائم على صوت مسموع بين شخص و آخر فحسب ، و إنما لجميع ضروب الإبلاغ القولي مهما يكن شكلها أيضا " [38]

" إنَّ الملفوظ ليس شيئا آخر سوى تتابع للجمل التي تكونه ومن البديهي أن الخطاب كمجموعة من الجمل يكون منظما ، وبفضل هذا التنظيم فهو يبدو بمثابة رسالة من لسان آخر يتجاوز لسان اللغويين ،إنَّ الخطاب عند باختين نظام يمتلك وحداته وقواعده ونحوه" . [39]

نستخلص مما تقدم تعدد دلالات مصطلح الخطاب بتعدد اتجاهات

ومجالات تحليل الخطاب وعلى هذا الأساس تتداخل التعريفات أحيانا وتتقاطع أحيانا أخرى و يكمل بعضها الآخر .

كما نلحظ أن مصطلح الخطاب قد وقع بين رحى القديم و الجديد ، و انحصر بين ما هو سلفي و ما هو عصري حيث احتضنته الثقافة الغربية بالمعالجة و السبر ، حتى بلغ مفهومه مستوى رفيعا من التحري و التعمق ، أين أضحى للخطاب نظرية خاصة تتجاوز النص إلى متلقيه و سياقاته ، و هكذا تتجلى فعالية الجدلية بين التراث والمعاصرة ، كما حظي في الثقافة العربية المعاصرة بكثير من القبول نظرا لعدم وجود استعمالات اصطلاحية متباينة لدى النقاد و واللسانيين الغرب وحتى العرب القدامى و المحدثين ،و لوجود جذوره اللغوية و الاصطلاحية في الثقافة العربية القديمة ، و هو الأمر الذي ينسحب إلى حد كبير مع مصطلح "أسلوب" .

يشير الجذر اللغوي لكلمة " أسلوب " في اللغات الأوروبية إلى أنها مشتقة من الأصل اللاتيني " STYLISTIQUE" و هو يعني ريشة ، ثم انتقل عن طريق المجاز إلى مفهومات تتعلق كلها بطريقة الكتابة ، فارتبط أولا بطريقة الكتابة اليدوية ، دالا على المخطوطات ، ثم أخذ يطلق على التعبيرات اللغوية الأدبية ، ثم تطور للدلالة على " طريقة معالجة موضوع ما من مواضيع الفن وذلك إبان القرن السابع عشر [40]؛ ثم استخدم في العصر الروماني ، في أيام خطيبهم " شيشرون" كاستعارة تشير إلى صفات اللغة المستعملة ، لا من قبل الشعراء بل من قبل الخطباء و البلغاء و قد ظلت هذه الطبيعة عالقة إلى حد ما بكلمة (STYLE) حتى الآن في هذه اللغات إذ تنصرف أولا إلى الخواص البلاغية المتعلقة بالكلام المنطوق [41]

لتحل الأسلوبية كنظرية مضمار النقد الأدبي ضمن النهضة العلمية الشاملة

التي واكبت بداية هذا القرن حيث أومأ "شارل بالي" إلى بداية علم جديد يمكنه أن يحل محل علوم البلاغة التقليدية سنة 1909 و ينضوي هذا العلم على قواعد و توجهات تعنى بوصف اللغة و استنباط قواعدها من تركيباتها القائمة ، حيث ينصب البحث على كيفية التعبير عن الوجدان ..." [41]

و في المعجم العربي يقول" ابن منظور" في لسان العرب : "يقال للسطر من النخيل و كل طرف ممتد فهو أسلوب فالأسلوب الطريقة و الوجه و المذهب، يقال أنتم في أسلوب سوء ، و يجمع أساليب ، و الأسلوب الطريق تأخذ فيه، والأسلوب الفن ، يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في أفانين منه "[42]

الملاحظ على تعريف ابن منظور أنه لم يحصر تحديده لكلمه أسلوب على المعنى المعجمي بل جاوزه إلى التحديد الاصطلاحي من خلال ربطه للكلمة بأساليب القول .

و في الدراسات القرآنية يورد "ابن قتيبة" الأسلوب فيقول " و إنما يعرف القرآن، من كثر نظره و اتسع علمه ، و فهم مذاهب العرب و افتنانها في الأساليب ، و ما خص الله به لغتها دون جميع اللغات ...."[43].

و من المعالجات الاصطلاحية لتصنيف مفاهيم الأسلوب نجد :

1 – الأسلوب هو اختيار من جانب الكاتب بين بديلين في التعبير .

2 – الأسلوب هو قوقعة تكتنف من داخلها لبا فكريا له وجود أسبق .

3 – الأسلوب هو محصلة خواص ذاتية متسلسلة .

4 – الأسلوب هو انحراف عن النمط المألوف.

5 – الأسلوب هو مجموعة متكاملة من خواص يجب توافرها في نص ما .

6 – الأسلوب هو تلك العلاقات القائمة بين كليات لغوية تنتشر إلى ماهو أبعد من مجرد العبارة لتستوعب النص كله .[44]

و هناك تعريف للأسلوب ينشأ بالاعتماد على خصائص انتظام النص بنيويا مما يجعله العلامة المميزة لنوعية مظهر الكلام داخل حدود الخطاب [45] و مع تعدد تلك التعاريف التي تعرض لها مفهوم الأسلوب " فإنها تتصل بصورة ما بسواها ، وإن كان يظل لكل منها فلسفته المنبثقة من تصور خاص ، و من ثمة فإن مفهوم " الأسلوب " يمتلك مرونة كافية و انفساحا واضحا ، فقد يكون مصطلحا للبحث عن أسلوب لغة واحدة أو أسلوب فترة زمنية محددة ، و ذلك بالنظر إلى وسائل الأداء في هذه اللغة أو تلك الفترة بعينها و معرفة طرقها في تركيب الجمل، ودراسة أنماطها الأدائية ، و تحتاج ـــ بالضرورة ـــ إلى معرفة عميقة بحقوق مجاورة ، كعلم النحو، ودلالة الألفاظ و تطورها التاريخي [46]

صعوبة تحديد الأسلوب كامنة في جوهر الأسلوب و معناه ، فهو مما يسهل الشعور بوجوده وتأثيره في النفس ، و يصعب ـــ رغم ذلك ـــ ضبطه و التعريف به ، و قد شعر العرب قديما بهذه الصعوبة و عبروا عنها ، قال عبد القاهر الجرجاني " اعلم أن البلاء و الداء العياء أن ليس علم الفصاحة و تمييز بعض الكلام من بعض بالذي تستطيع أن تفهمه من شئت و متى شئت بأن لست تملك من أمرك شيئا حتى تظفر بمن له طبع إذا قدحته فيرى و قلب إذا أريته رأى ...... " و أورد " ابن سنان الخفاجي "في سر الفصاحة قوله : " و لأن العلم بالفصاحة ، إذا قطع على فصاحة بيت من القصيدة ، أو فصل من رسالة أو كلمة أو ما أشبه ذلك و فضله على غيره لم يمكن أن يبين من أين حكم و لا لأي وجه فضل بل إنما يفزع إلى مجرد دعواه و محض قوله" [47]

وقد انتبه العرب قديما إلى الانزياح في ضربين من النصوص ، النص القرآني والنص الشعري واعتبروا الخروج عن العادة فيهما الصفة المميزة لهما و الحجة فيهما على فردية النص و طرافته .

أما النص القرآني فإجماع المسلمين حاصل في تمييزه عن كلام الخلق العادي منه و الفني وإعجازه كامن في انزياحه .

و قد عبر الدارسون عن الانزياح بمصطلحات مختلفة تدل عليه ، لعل مصطلح " فصاحة " هو أهمها و كان أبرز المستعملين له هو القاضي عبد الجبار في ا لمغني في أبواب التوحيد و العدل " في جزئه السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن .

حيث فصول هامة في علو فصاحة القرآن منها:

ـــ فصل في الوجه الذي يصح عليه اختصاص بعض القادرين بالكلام الفصيح دون غيره [48]

ـــ فصل في بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام عن بعض[49]

ـــ فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام [50]

و استعمل القاضي عبد الجبار إضافة إلى مصطلح " فصاحة " عبارة " الخروج عن العادة " في قوله مثلا " وإنما يدل على النبوة ما يخرج عن طريق العادة "[51]

و استعمل" الباقلاني "أيضا للدلالة على إعجاز القرآن مصطلح " الخروج عن العادة و الخروج عن المألوف والمباينة للمألوف " : "... فقال ... " فإذا لم يكن لذلك القرآن مثل في العادة ، و عرف هذا الناظر جميع أساليب الكلام و أنواع الخطاب ووجد القرآن مباينا لهم علم خروجه عن العادة ..."[52]

و يتعرض "حازم القرطاجني " [608 ـــ 684 هـــ] لمفهوم الأسلوب فيبحثه في القسم الرابع والأخير من كتابه " منهاج البلغاء و سراج الأدباء " . ويقسم حازم الشعر إلى الجدي و الهزلي ، ثم يدرس ألوان الشعر و أغراضه وموضوعاته ، ثم يبحث الأساليب الشعرية بأنواعها و أخيرا يتحدث عن

مذاهب الشعراء ومآخذهم في نظمهم ، و قضية نقد الشعر و المفاضلة بين الشعراء .

و"حازم القرطاجني" يرى أن الأسلوب ينصب في الجوانب المعنوية . يقول :" و لما كان الأسلوب في المعاني بإزاء النظم في الألفاظ وجب أن يلاحظ فيه من حسن الاطراد والتناسب و التلطف في الانتقال عن جهة إلى جهة والصيرورة من مقصد إلى مقصد ما يلاحظ في النظم من حسن الاطراد من بعض العبارات إلى بعض و مراعاة المناسبة و لطف النقلة [53]

لقد ظهرت كلمة أسلوب في التراث العربي القديم على نحو ربطت فيه بين مدلول اللفظة و طرق العرب في أداء المعنى . أو بينه و بين النوع الأدبي و طرق صياغته ،كما أنها ربطت ــ أحيانا بينه و بين شخصية المبدع و مقدرته الفنية، كما أنها ربطت ــ أيضا ــ بينه و بين الغرض الذي يتضمنه النص الأدبي ، و قد يتساوى مفهوم الكلمة مع مفهوم النظم الذي يمثل الخواص التعبيرية في الكلام لكن ذلك كله لم يقدم نظرية مكتملة يمكن اعتبارها بحثا أسلوبيا، عربيا في المجال التنظيري و التطبيقي.

ويبدو أن الاستعمال العربي القديم لمصطلح أسلوب و ما يحتويه من دلالات صار في كثير من الأحيان غريبا شاردا عن أهله ، حيث أقبلوا على منجزات الدرس الأسلوبي الغربي بالبحث و الاستفادة ، فعمدوا إلى استخدام بعض المفاتيح الرئيسة في منهج التحليل الأسلوبي الغربي كالانحراف و الانزياح و التجاوز ...الخ

و يتضح مدى شيوع مصطلح انحراف عند كل من (صلاح فضل) و(شكري عياد) و(تمام حسان)، ولعل هذا الأمر يؤكد الفوضى الدلالية داخل واقعنا الثقافي و الحضاري يقول عبد العزيز حمودة : " إننا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي

والحضاري الخاص بها ، نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي و الحضاري، وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاص بنا ، النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، لأن الهوة بين الواقعين الغربي و العربي واسعة سحيقة ، لا يكفي الادعاء الأجوف بإقامة جسور فوقها لأن ينسينا إدراك الاختلاف ، و حينما ننسى ذلك الشعور بالاختلاف نقع في المحظور ، لأننا نتناسى مجموعة من المحاذير التي تجيء مع هذا الإحساس بالاختلاف " 54

و لعل من بين المصطلحات الشائكة الدلالة الاصطلاحية في مجال الممارسة النقدية المعاصرة مصطلح التفكيك ، فبعد أن انقلب الرهان البنيوي القائم على مفهوم البنية ومشتقاتها اللسانية، من محايثة ونظام مركزي منضبط، أدى إلى انقلاب معرفي وصم البنيوية بالتجريد والانغلاق والموت غير المعلن، فكان ذلك مطية لقيام حركة معرفية جديدة على أنقاضها سميت ما بعد البنيوية أو المنهج التفكيكي التشريحي وممثله "جاك دريدا " " جاك لكان" ، "جيل دولوز"، "ميشيل فوكو" ...

ومصطلح " التفكيك "و "التقويض " (déconstruction) مصطلح فرنسي الأصل ،تعرفه الناقدة الأمريكية باربارا جونسون من خلال نفيها أن يكون معنى العبارة هو" التخريب النصي المتعمد " ، أو " التدمير " ثم تعود مرة أخرى لتقبل دلالة التدمير على أساس أن ثمة ما يمكن أن تدمره هذه القراءة، وهو ليس النص ، و إنما دعوى أن نمطا دلاليا واحدا يهيمن هيمنة لا لبس فيها على حساب نمط آخر "54

إن مصطلح التفكيك ينطلق من نفي فكرة " الأصل " أو الأصول الأولية والبنى الثابتة للأشياء والظواهر أو الدوال وهو يهدف أساسا إلى تقويض

المفاهيم والتصورات الكلية والأسس العقلانية وقوانين المنطق، التي ترجع الظواهر والموجودات إلى كليات وعلل تفسرها وتوحد بينها .

و في نفس الوقت فإن التفكيك ليس منهجا نقديا عقلانيا يستند على قوانين العقل والمنطق، كسبيل لإدراك الحقيقة وتحصيل المعرفة، بل إن المعايير العقلانية والإدراك هي الأهداف الرئيسية للتقويض التي يمارسه التفكيك، كما أن تقويض الجهاز المفاهيمي للعقل النقدي هو من أهداف التفكيك .

إن التفكيك في مغزاه الدريدي تعديا لمرحلة النقد، وهو يتميز عن النقد، لأن النقد يعمل دوما وفق (ما سيكون) أو ما سيتخذه من قرارات فيما بعد، أو هو يعمل من خلال المحاكمة والتقييم والتقويم، أما التفكيك فلا يعتبر أن سلطة المحاكمة هي السلطة العليا، لأن التفكيك هو تفكيك للنقد إنه لا يقوض الحقيقة باسم حقيقة أخرى، أو حقيقة مضادة، وهذا بالضبط ما يميز النقد المعروف والمتداول، كما أنه لا يدعى تكذيب موقف باسم آخر، وهو لا يتجاوز الميتافيزيقيا بمهاجمتها ومحاكمتها، وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء وامتلاء ويقين " 55

و التفكيكية بهذا التصور هي تجاوز للمدلولات الثابتة عن طريق الخلخلة واللعب الحر للكلمات لأنها تقوض النص بأن تبحث عن المسكوت عنه وهي تعارض منطق النص الحر والمعلن، كما أنها تبحث في النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص، وصولا إلى أساسه الذي يستند إليه، يقول "بسام قطوس" : " التفكيكية هي تفتيت لشفرات النص إلى أجزائه المكونة لتدرك أنماطه، ثم تعيد تشكيل ذلك الفتات في إبداع

جديد وفق رؤية جديدة مغايرة، وهذا الإبداع أيضا هو عرضة للتشضي والتفكيك" 56 و لدا فإن " التفكيك يتميز بنوع من الانتباه واليقظة تجاه الكلمات والبنى التي تسكن فيها الكلمات، والانتباه بوجه خاص إلى تلك البنى وإلى ضرورة الشك فيها بما أنها تحيل إلى نزعة كاملة هي البنيوية التي تحتاج إلى تفكيك ". 57

و يجعل "عبد الله الغدامي" التفكيك مرادفا للتشريح حيث يقول :
"احترت في تعريب هذا المصطلح و لم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي) و فكرت له بكلمات مثل (النقض / و الفك) و لكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة ، ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض و لكنني خشيت أن تلتبس مع حلل أي درس بتفصيل ، و استقر رأيي أخيرا على كلمة (التشريحية أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه " 58

ويرى "سعد البازعي" أن هذا النص يكشف عن مشكلتين : "تتمثل الأولى في الهدف الأخلاقي أو الأيديولوجي وراء استعمال المصطلح كتقنية قرائية، والثانية في فهم ذلك المصطلح و مهاده الفلسفي. الهدف الأخلاقي و الأيديولوجي يبرز في سعي الناقد المعرب ، على اختيار لا يحمل دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة ، بمعنى أنه يسعى إلى أن لا يظن الناس بذلك المصطلح الظنون بينما هو مصطلح بريء لا يحمل إلا الخير للأدب ودارسيه !

فالذي يفهم من كلام الناقد أن المصطلح في حقيقته لا يحمل ما يسئ، لكن التعريب قد يوحي بذلك إن لم يأت مناسبا ، و من هنا يرى المعرب مسؤوليته الثقافية في عدم الإيحاء بما يلوث سمعة المصطلح! 59

و لعل المتتبع لمسار المصطلح اللساني النقدي العربي يمكنه أن يسم حالـه بالغربة الحضارية من جهة وبالاضطراب و الخلط من جهة أخرى ، حتى أن أحـد

المهتمين بقضية بالمصطلح أبلغ في وصف حال من يتوسل بالحصيلة المصطلحية العربية المعاصرة و أشفق عليه ، يقول: " إن أقل ما يمكن أن يقال في ضيم المعاناة التي صاحبت المصطلح الأدبي في النقد العربي المعاصر إن من استظل به كان كمن استظل بأوار الهجير ، و من ركن إليه فكأنما ركن إلى جرف هار ..." [60] ، أما "منذر عياشي" فإنه يبدي بصيصا من الأمل و الرغبة في مواجهة إشكالية المصطلح اللساني العربي ،بحيث يرى أن الكثير من المصطلحات غير موجودة حقا على صعيد اللغة و اللفظ و على صعيد التفكير العربي اللغوي المعاصر بيد أنه واجه بعضا من المشكلة من خلال ترجمته للقاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان يقول : " لا أزعم أني نجحت في المواجهة ، و لكنى أعلم أني لم أغرّب في صناعة المصطلح ، و لم أكسر قوانين صنعه في العربية ، و نتيجة لهذا فقد جاء في كثير من المرات سهلا على اللسان مطواعا ، و غير عصي على الإدراك، ولا أنفي أن هناك استثناءات أنهكتني و أعيت حيلتي " [61]

و لا شك أن جهد هذا الباحث لا بد أن يتدعم بجهود أخرى ، فإذا أردنا أن نسترجع للسانيات و للنقد العربي المكانة التي يستحق لا بد من الاهتمام أولا بتحسين الوعي اللغوي ، و تنسيق المصطلح العربي ،ذلك أن وجوده في اللغات الغربية لا يعني استعصاءه في العربية فاللغات العالمية يلفها طيف حنين من التجاوب مع بعضها ، فهي مختلفة من حيث اللفظ و لكنها متحدة من ناحية المعنى ، فحسب المقارنة بين اللغات نستنتج ترابط و تقارب الأفكار البشرية مع الأخذ بعين الاعتبار أن لكل لغة درجة من التعقيد و لعل أن اللغة العربية أكثر اللغات قدرة على استيعاب المفاهيم المستحدثة نظرا لتعدد جذورها اللغوية مقارنة مع باقي اللغات ، يقول عبد العزيز حمودة : " إن أزمة المصطلح ليست أزمة ترجمة ، أي ليس أزمة نقل لفظ أو مصطلح من سياق لغوي إلى سياق لغوي آخر

هو العربية ، و هو طبعا حل أو مخرج سهل يلجأ إليه الحداثيون كثيرا ، مع ما يعنيه أيضا من إلقاء اللوم على اللغة العربية ، و قصورها في التعامل مع المفاهيم الجديدة أو المركبة ... ، لكن القرائن تؤكد أن أزمة المصطلح كانت دائما نتيجة و ليست سببا ، ... و إن كانت فوضى المصطلح النقدي الحداثي في اللغة العربية تكفي لتبرير التعامل بحرص و حذر شديدين مع الاستعارات ، من الحداثة و ما بعد الحداثة الغربية ، و لكن التوقف عند فوضى المصطلح " المستعار " أو المنقول يمهد لجوهر الدراسة الحالية ، و هي أن قراءة التراث النقدي الغربي والاتصال به ــ بدلا من القطيعة ــ كان كفيلا بتجنيب المثقف العربي الكثير من مزالق فوضى المصطلح ، و هنا أيضا نشير إشارة عابرة إلى أننا لا نستطيع أن نفصل الغموض المتعمد و المراوغة المقصودة التي تميز الكتابات الحداثية العربية من أزمة المصطلح " 62

جماعة القول ،إن المصطلح النقدي واللساني العربي يحتاج إلى جهود جماعات علمية تعمل كلها بالتنسيق و ذلك لمواجهة أزمة الغربة المصطلحية و التمزق الثقافي ،و ذاتية المفاهيم ،وذلك من خلال جملة من المقترحات من بينها :

ــ تفكيك المصطلح النقدي و اللساني الحديث و القديم على السواء في ضوء سياق النص و الثقافة .

ــ التعديل المتواصل في الدوال ذاتها و في المصطلحات الجديدة و زيادة درجة المطابقة بين المصطلح و المعنى .

ــ إعادة صياغة و إخصاب الجهود المفاهيمية العربية القديمة .

ــ قراءة التراث اللساني النقدي الغربي قراءة واعية علمية منظمة و مسؤولة .

و يبقى المصطلح تعبير عن شخصية الأمة و عبقريتها و مقياس تطورها إذ يحتل مركزا هاما في الأبحاث العلمية و الاجتماعية و الإنسانية لما له من دور في

ضبط التعامل في الحياة، و في بناء النظريات و المنـــاهج ، كمـــا أن ترجمـــة أي مصطلح بنقله إلى لغة و ثقافة أخرى، يعني في أبسط صوره الدخول في علاقة مـــع تلك الثقافة و لأن المفردة لها تاريخا و تستدعي مسائل اجتماعية و سياسية بحيـــث يحاول المترجم التنسيق و التدقيق في المصطلح لتحقيق التفاهم و الفائدة المشـــتركة، ...و يبقى البحث غير مكتمل شأنه شأن أي عمل إنساني تتكامل فيه الجهود.

الهامش:

1 – عزت محمد جاد:نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصـرية العامـة للكتـاب سنة 2002 القاهرة ص 7.

-2 J. Dubois et Autres : Dictionnaire de linguistique, Librairie .LAROUSSE, Paris, P 434 et 435

-3. Algirdas Julian Greimas et Joseph Courtés : Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, .HACHETTE, Paris. ..., P 325-346

- 4 Dictionnaire Hachette encyclopédique, Hachette Livre, .Paris, 2002, P 1479

-5 .Ibid, P 1479

-6 .Ibid

-7 OXFORD Learner's Pocket Dictionary, O.U.P, 2nd éd, 1991, .P 374

_ [8]F. De Saussure : Cours de linguistique générale, PAYOT ; PARIS P 3.

–9 بيرنان توسان : ماهية السيميولوجيا ، ترجمة محمد نظيف ، افريقيا الشرق ط 3 سنة 1994(بيروت لبنان)ص 5 .

– 10 منذر عياشي : العلاماتية و علم النص ، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء)ص 366 .

–[11]A.J. Greimas et J. Courtés : Sémiotique..., P 336.

– 12 نبيل راغب : موسوعة النظريات الأدبية ، لونجمان ، (مصر) ط 1 سنة (2003) ص 366 .

– 13 بيير غيرو:علم الإشارة السيميولوجيا ،ترجمة منذر عياشي ،طلاس للدراسات و الترجمة و النشر سنة(1992)سوريا ص54.

14- عبد السلام المسدي : المصطلح النقدي، المحور 15 المعنْون بـــ"تجريد المماثلة". مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع (تونس)، ط 1 (1994).

15 – عادل فاخوري : حول إشكالية السيميولوجيا (السيمياء)، عالم الفكر، مج 24، ع 3، 1996، ص 187.

16 – سعيد الزهراني ، في المقاربة السيميائية ، علامات في النقد الأدبي مج 1 ع 2 ديسمبر سنة 1991 ص 143 .

17 – صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر ، دار الآفاق العربية مصر 116 .

18 – عبد الله ثاني : سيميائية الصورة مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم ،البراق (عمان)ط1 سنة 2008 ص 48 .

19 – أبو حامد الغزالي : معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ،(القاهرة) سنة 1961 ص 154 .

20 – توفيق الزيدي :أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث ، (الدار البيضاء)للكتاب سنة 1984 ص 154 .

21 – أوزوالد ديكرو ، جان ماري سشايفر : القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ترجمة منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي ط 2 سنة 2007 (الدار البيضاء) المغرب ص 11 .

22 – ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم : لسان العرب المحيط ، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي المجلد 2 دار الجيل، سنة 1988 (بيروت لبنان) ص 856 .

23 – أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي : الكليات ، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، إعداد عدنان درويش و محمد المصري،

مؤسسة الرسالة ط 2 سنة (1993)بيروت ص 419 .

24 – عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب مقاربة تداولية ، دار الكتاب العربي الجديد المتحدة ط 1 سنة 2004 (بيروت)لبنان دار الكتب بنغازي ليبيا .

25 – موفق الدين ابن يعيش : شرح المفصل عالم الكتب ص 35 .

26 – عبده الراجحي : النحو العربي و الدرس الحديث ، دار النهضة العربية (بيروت)سنة 1986 لبنان .

27 – jean du bois et autres , dictionnaire de linguistique , librairie larousse imprimerie berger , levrault , nancy , France , edition 1982 p 156 , 157 .

–28de saussure, cours de linguistique générale .P10

29 – سعيد اليقطين : تحليل الخطاب الروائي 5 الزمن ، السرد ، التبئير) ، المركز الثقافي العربي ، (بيروت لبنان) ، الدار البيضاء ،(المغرب) ص 17 .

30 – سعيد اليقطين : تحليل الخطاب الروائي 5 الزمن ، السرد ، التبئير) ، المركز الثقافي العربي ، (بيروت لبنان)، الدار البيضاء ، المغرب ص 17

31 – مرجع نفسه ص 19 .

32 – المرجع نفسه ص 23 .

33 – المرجع نفسه ص 24 — 25 .

34 – محمد شوقي الزين : الخطاب و إعلان الحاضر ، تجربة الفكر عند فوكو ، التعليق الحقيقة و دائرة الصدق ، كتابات معاصرة ، (مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية) العدد 38 المجلد 10 آب- أيلول،سنة 1999 بيروت ص

52

35 – تزيفيتان تودوروف ، ميخائيل باختين : المبدأ الحواري ، ترجمة فخري صالح ــ من الإنجليزية ــ ط 3 مكتبة الأسد (دمشق)ط 3 سنة 1996 ص 69 .

36 ــ المرجع نفسه ص 90 .

37 : Le Principe"Dialogique -TODOROV et M . Bakhtine "écrits du cercle de Bakhtine , Paris édit de Seuil 1981 P

38 – ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ترجمة محمد برادة ، دار الأمان للنشر و التوزيع ، الرباط سنة 1987 ص 39 ــ 46 ــ 48 .

39 ــ رولان بارث : التحليل البنيوي للسرد ، ترجمة حسن بحراوي ، بشير القمري ، عبد الحمد غفار (آفاق) مجلة دورية ، يصدرها اتحاد كتاب المغرب ، طرائق التحليل السردي الأدبي ، الرباط العدد 8 ــ 9 سنة 1989 ص 8 ــ 9

40 – صلاح فضل : علم الأسلوب مبادئه و إجراءاته ، دار الشروق ، ط 1 سنة 1998 (القاهرة)ص 93 .

41 – ابن منظور : لسان العرب ، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي دار الجيل (بيروت) ، دار لسان العرب سنة 1988 بيروت المجلد 3 ص 239

42 – ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ، شرح و تفسير السيد أحمد صقر ط 2 دار التراث (القاهرة) سنة 1973 ص 12

43 – رجاء عيد : البحث الأسلوبي معاصرة وتراث ، منشأة المعارف الإسكندرية سنة 1993 ص 14

44 -الهادي جلطاوي : مدخل إلى الأسلوبية تنظيرا و تطبيقا ، ط1 سنة 1992 عيون الدار البيضاء ، ص 90

45 -المرجع نفسه ص 18.

46 -ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ص 54 .

47 -الهادي جلطاوي مدخل إلى الأسلوبية تنظيرا و تطبيقا ص 191 .

48 - المرجع نفسه ص 197

49 -المرجع نفسه ص 199 .

50 -المرجع نفسه ص 35 .

51 - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : إعجاز القرآن ، تعليق أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة دار الكتب العلمية بيروت ط 1 سنة 2001 ص 23 .

52 -حازم القرطاجني : منهاج البلغاء و سراج الأدباء ، ص 364 .

53 - تزيفيتان تودوروف : مفاهيم سردية ، ترجمة عبد الرحمان مزيان منشورات وزارة الثقافة ط 1 سنة 2005 ص : 137 — 138 — 139 .

54 — عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ،عالم المعرفة (الكويت) سنة 1990 ص 340

55 ـــ سعد البازعي : استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث ، المركز الثقافي العربي ط 1 سنة 2004 (الدار البيضاء المغرب)ص224.

56 — عصام عبد الله : جاك دريدا و ثورة الاختلاف ، مطابع روز اليوسف (القاهرة) .ط 1 سنة (2003)ص 13ـ 14.

57 ـــ الزواوي بغورة : الفلسفة و اللغة ص 205

58 ـــ بسام قطوس : استراتيجيات القراءة ، التأصيل و الإجراء النقدي ، مؤسسة حمادة و الدار الكندي (أربد)ط 2 سنة 1998 ص 22 .

59 ـــ الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشريحية عبد الله الغدامي، المركز الثقافي العربي ط 6 الدار البيضاء المغرب ص 48

60— سعد البازعي : استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث ص 226 .

61 ـــ عزت محمد جاد : نظرية المصطلح النقدي ص 7

62 ـــ أوزوالد ديكرو ، جان ماري سشايفر : القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ، ترجمة منذر عياشي ، ص 11.

63 ـــ عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة سنة 2001 (الكويت)ص 91

أنماط الصراع بين اللّغة العربية والعاميّات المعاصرة (العامية الجزائرية أنموذجا)

أ/ زين الدين بن موسى
قسم الترجمة
جامعة منتوري- قسنطينة/الجزائر

مقدمة:

انتشار العاميّات المعاصرة وطغيانها على اللّغة العربية يكادُ ينسي ما واجهته اللّغة قديما من صراع مع مختلف لهجاتها عند بدأ الانتخاب الأوّلي الذي على أساسه بُنيت قواعدُ الأصول في جميع مستويات اللّغة، وإن كان المعجمُ لم يستثن شيئا من روافد اللّغة التي كانت لهجاتٍ أصيلة لا تبتعدُ عن المتّفق، كما هو الشأنُ بالنسبة للمفترق الذي نشأ عند اختلاط العرب بالعجم، هذا التلاقح اللّغوي الذي حدث بانفتاح الأمصار على بعضها وتواصلها فيما بينها أدّى إلى ظهور ألفاظ هجينة ليست لها انتماء محدّد بالرغم من كونها أجرت اللّحن على اللّسان العربي بوصفه الأداة المطلوبة للتواصل والتبليغ، فمن كانت له الحظوة في الدخول إلى الإسلام هو الذي عمل أوّلا على تحريف بعض الكلمات التي استعصت على لسانه فأعملَ في ألفاظ اللّغة العربية التغيير والتحويل والتبديل وما من شأنه أن يطاوع نطقه ويجعله ضمن حلقة التواصل مع البيئة اللّغوية الجديدة التي استقطبته عقيدتُها واستعصى عليه نطق مفرداتها.

ولا مجال هنا للحديث عن أشكال تلك التغيّرات والتبدّلات التي بسطت القول فيها كُتُبُ اللّحن قديما، بأنّ الغاية هي إبراز إرهاصات الصراع ومتغيّراته التاريخية التي انجرّت عنها هذه الهُجنة المعقّدة التي بات من المستحيل تحديد أصولها، فلا ندري أهي امتدادات للهجات قديمة أو لغيّات بائدة، أو هي مأخوذة من لغة أجنبية قد حرّفت أصولها، وهذا ما يقف حائلا أمام عملية التصفية التي تسمح في النهاية بانتقاء الجذور اللّغوية المستمدّة من لهجات العرب ثمّ إعادة بعثها والعمل على استنباتها في حاضر لغتنا المعاصرة، فلا نستعجل الحكم على المئات إن لم نقل الآلاف من الألفاظ التي قد تكون لها أصول في تاريخ لغة العرب، ولا يتأتى هذا إلاّ بوضع معجم تاريخي للّغة وآخر للّهجات مستمدّ من جغرافية الوطن العربي قصد حصر كلّ الأنماط اللّهجية وفصلها عن فصيح الكلام، ثمّ العكوف على مراقبة

استعمالها بعيدا عن الازدواج اللّغوي الذي يجمع بين ما هو عربي وما هو أعجمي يؤدي في الغالب إلى لُكنة اللّسان وتعويق التواصل بين أفراد البلدان العربية التي يكاد هذا التباين الذي أحدثته هذه الهُجنة أن يجعل شعوبها من أصول متباعدة نظرا لاختلاف ألسنتهم، حيث حدثت هذه المفارقة العجيبة بين أقطاب العالم العربي الثلاث خليجه ومشرقه ومغربه وكلّ ذلك بسبب تعدد صيغ وتراكيب العاميات عند كلّ قطب، لهذا نكاد نجزم أنّ هناك فرقا بين لهجات اللّغة وعامياتها.

فلولا وجود اللّغة العربية بيننا بوصفها أمثل وسيلة لتوحيد التواصل والقرب المعرفي لكان ذلك أدعى إلى حدوث الانفصال الثاني بعدما حدث الانفصال الأوّل حينما تشرذم الوطن العربي الواحد إلى دويلات، وممّا أسهم في استفحال انتشار العاميّات ووسائطها الإبلاغية هو تشجيع توظيفها في وسائل الإعلام الدولية والمحليّة التي وفّرت لها العولمة غطاء أمنيا وقانونيا يسمح برواجها إلى أقصى مدًى ممكن، فالمستمع لأي إذاعة أو قناة عربية يلاحظ الفجوة الكبيرة بين ما يعرفه هو عن طبيعة اللّغة وقيمة التغيّرات الحاصلة على مستوى تطعيمها بألفاظ من العاميّة المكيّفة تارة عن الفصحى وهذا أضعف الإيمان، أو تحريف اللّفظ الأصيل برمّته أو تعميته بتغليفه بكلمة أجنبية أصبغت عليها تبدّلات صوتية المشعرة بأنّها عربية وهو ما يعرف بالتعريب الوهمي الذي يصرف أذهاننا عن التعريب الحقيقي الذي من شأنه أن يزيد في ثراء اللّغة ونموّها، خاصة فيما يتعلّق بالمصطلحات العلمية التي لا مناصّ من تعريب أقرب بناها إلى بنية الكلمة في اللّغة العربية، فطبيعة الصراع المعاصر تكشف عن اختلالات كبيرة في مفهومي اللّهجة والعاميّة، فلعلّ الخطر الداهم على اللّغة الفصحى هو العاميّة وليست اللّهجة، لأنّ العاميّة تحريف للّغة إضافة إلى مزجها بألفاظ أجنبية عكس اللّهجة التي ما هي في الحقيقة إلاّ فرع من اللّغة وتطوّر في بعض ألفاظها حتّى وإن حدث شبه انحراف عن اللّفظ الأصيل، المهمّ في كلّ ذلك هو بقاء ظلال الأصل دالّة على التغيّر.

إنّ تيار العولمة الجارف بوسائله الماديّة والمعنوية يحاول أن يفرض واقعا البقاء فيه للعاميّة العمياء التي تسعى لاكتساح اللّغة العربية الفصحى أو طمس معالمها بدعوى عدم قدرة الأجيال المعاصرة على استيعاب المحصول اللّغوي القديم، ليس المقصود القدم التاريخي وإنّما عدم مواكبة ألفاظ اللّغة الفصحى لما عليه الواقع اللّغوي المعاصر الذي يعمل على تمييع اللّفظ والمعنى معا في حدود كلّ استعمال مهما كانت مبرراته، حتّى ظهر ما يسمّى بالانفصام اللّغوي المؤسّس لانفصال خطير سيؤدّي في النهاية إلى قطيعة بين التراث الضخم لهذه الأمّة وحاضر جيلها الذي ما زال أمامه الكثير للنهوض بعبء بعث هذا التراث والاستفادة منه وإعادة تشكيل فكر حديث لا يبتعد كثيرا عن مقرّرات الفكر التراثي، غير أنّ هذا الانفصال السريع في زوايا معيّنة من الوطن العربي بدأت أعراضه في الظهور لا سيما عند فئة المثقفين الذين تنكّروا لهذا الموروث وقلبوا له ظهر المِجَنّ، وهنا تظهر فعالية تيار العولمة الذي يصنع أنصاره من الدّاخل بعدما كان يسعى إلى الهدم من الخارج بأن يتهجّم على اللّغة مثلا وينقص من قدرها ويشكّك في أصولها وإنّ السعي الحثيث لترويج العاميّة بألسنة المثقفين لهو أكبر ضرر يمكن أن يلحق اللّغة بوصفهم مراجع فكرية لا تنظر إليهم العوامّ في الأغلب الأعم بعين الزيغ والريب، فهم على هذه الصفة أحسن وسيلة للتسويق في نظر العولمة التي يؤسّس منظروها لاستبعاد الفصحى من حاضر الفكر والتواصل اليومي، لأنّ وجودها يعني عمق الانتماء ويمكن أن يعيد للأجيال الوعي بقيمة الموروث الذي لن يدركوا منزلته إلاّ بوساطة هذه اللّغة.

فما تحقّق لحدّ الآن من استدراج لعقول الناشئة كاف لإحداث الهوّة التي تحدثنا عنها سابقا وإن لم تكن بالدرجة نفسها في الأقطار العربية التي لم تتأثر بالمدّ الاستدماري بالحجم نفسه، فدولة كالجزائر مثلا أخذت النصيب الأوفر من حركة طمس معالم الهوية بالرغم من جهود الإصلاح التي حافظت على بقايا الفصحى في

العاميّة الجزائرية، وإن كانت تلك الجهود بدأت تتضاءل آثارها نوعا ما مع ابتعاد المستحدثين من جيل الاستقلال عن الفصحى الذين اصطدموا بروّاد الإنعاش اللّغوي الوهمي الذي لا يمتّ بأي صلة إلى مقوّمات الحضارة العربية، لاسيما في العشرية الأخيرة التي جنت بحقّ ثمار الصراع السلبي الذي كان فيه للغة المستدمر الحظّ الأوفر في الهيمنة على صناعة المشهد الفكري والثقافي، ولا نقصد هنا سيطرة اللّغة الأجنبية في حدّ ذاتها وإنّما نقصد تمركزها في العقول التي جاءت بعد الاستقلال وحاولت تصحيح الوضع، فما كان من ذاك إلاّ أن نشأت ظاهرة الازدواج اللّغوي الذي احتضنته العاميّة وصار مطلبا أساسا لكي يكون البديلَ الأمثلَ للتواصل والتبليغ وتقديم المعارف لأنّ الأصل عند أولئك الذين بشّروا بالعهد الجديد هو فهمُ الآخر في البيئة الاجتماعية دون محاولة لتعنيفه إن هو أعرض عن الأنموذج الأفصح، ونظرا لاستفحال هذه المعضلة التي غذّاها تيار العولمة وحاول بثّها في جميع أقطار الوطن العربي التي لم تعد بمنأى عن هذا الخطر، فأغلب اللّغويين ينادون بالفصل بين حدود استعمال العاميّة وتقزيم ميادين توظيفها والاستعاضة عنها باللّغة العربية الفصحى التي لا بديل لنا عنها بوصفها جامعة لفرقاء المجتمع الواحد والمجتمعات العربية كلّها، وقد جاء هذا المقال ليوضّح بعض جذور هذا الصراع وانعكاساته السلبية على حاضر الفصحى ومستقبلها في ظل تنامي العداء لمستخدميها والغربة التي تعاني منها اللّغة نفسها، محاولين رصد بعض ظواهر هذا الصراع وأنماط اكتساح العاميّة للألسنة مع إعطاء أمثلة تكون شاهدا على هذا الاستعمال غير المبرر والتشجيع المفرط للاستخدام في آن واحدٍ.

أوّلا: أسباب نشأة اللّهجة العاميّة

تظافرت عدّة عوامل أسهمت في انفصال اللّسان العربي عن أصوله اللّغوية وتلبّسه بمنطق لغوي جديد لا يكادُ يمتُّ للأوّل بصلة عدا تلك البقايا التي ما زالت اللّغة الفصحى تفرضها على العاميّة فرضا وتحشرها بين زمر ألفاظها نظرا لحاجة العاميّة نفسها إليها لما تؤدّيه من دلالات خاصّة حاول الذهن الاحتفاظ بها لتعلّقها بعرف اجتماعي أو معتقد ديني، وقد حاولنا استقصاء مجموع تلك الأسباب التي لا شكّ أنّها تجمع بين خصائص الاندماج الأوّل بين اللّغة العربية وغيرها من لغات الشعوب المجاورة في زمن الفتح وهذا الغزو الذي طغت فيه العاميّة على الفصحى في ظلّ تواجد المدّ الاستدماري فهو الذي عمل على إرساء هذه الأسباب التي نوردها على النحو الآتي:

أ ـــ **أسباب تاريخية:** تمتد جذور أزمة ابتلاء الفصحى بغيرها من الألفاظ الوافدة إلى عهد الفتوحات الإسلامية وما انجرّ عنها من دخول طوائف كثيرة ومتنوّعة من حيث الأصلُ واللّغة، غير أنّ هذا الجذر لا يمكننا التأسيس عليه في تتبّع منشأ أزمة العاميّة تاريخيا لأنّ ذلك لم يكن له كبير الأثر على واقع اللّغة إذ أنّها هي التي سيطرت وحلّت ضيفة على غيرها بوصفها لغة الدّين المبشّر به ولغة العلم بعد ذلك ممّا أدّى إلى سهولة حصر كلّ دخيل أعجمي غير مرغوب فيه وتصنيفه ضمن الأخطاء المحذّر منها، فما نحن بصدد مراجعته هو ذلك التحوّل الذي حدث عند حدود القرن التاسع عشر عندما ظهرت نزعة الاستدمار التي أخذت على عاتقها استبعاد كلّ مقوّم حضاري يربط الأمّة بماضيها بما في ذلك اللّغة نفسها حيث نشط علماء الغرب الذين صاحبوا الحملات العسكرية في مجال استفراغ العقل العربي ومحاولة حشوه بكلّ ما من شأنه أن يستأصل الجذور الأولى ويستبدلها بلغته الدخيلة بأن أسّس لذلك مناهج تربوية واجتهد في تأطير عملائه على نحو واسع ليكونوا خير دليل لنشر اللّغة الجديدة بوصفها أداة الحوار الوحيدة التي تمكّن من التواصل

قصد بلوغ الحاجة، فعكفوا على بسط نفوذهم اللّغوي تدريجيا ممّا أدّى إلى استنزال العربية من مكانتها ودحرجة أولوية استخدامها عند حدود المحيط الاجتماعي الذي لخّصته الأسرة والكتاتيب وما عدا ذلك فلا مكانة إلاّ للغة الغازي المهيمن على دواليب السياسة و الاقتصاد والإعلام، وإن الأثر البالغ للمستدمر هو ما أنشأه من نخبة تتلمذت على يديه ونادت بما ينادي به بل استكمال مهام أخرى سوسيو ثقافية بداياتها ظهرت عند إعلان أولئك عن ضرورة استبدال الحرف العربي بالحرف اللاّتيني[1] بوصفه المعبّر الأمثل عن لغة الكتابة والممثل الأرقى لسموّ الفكر المنحدر من رواسب الحضارة اليونانية الممزوجة بما ترشّحت به عقول الغربيين في ذلك الوقت.

ب ـــ أسباب جغرافية: غالبا ما يعيش الأفراد في وطن جغرافي واحد تجمعهم لغة واحدة ومع ذلك نجد تباينا بين مناطق الحضر والبادية إذ يختلفون في نوعية العاميّة المستخدمة ففي الجزائر مثلا تعدّ اللّغة العربية اللّغة الرسمية بحكم الدستور الوطني لا غير، لأنّ هذا البلد فسيفساء لهجية لا تكادُ تحصى فكلّ منطقة من مناطقها تعجُّ بلهجات رئيسة وأخرى فرعية، حتّى في حدود مفهوم المدينة الذي تختلف طبيعة كلام سكانه في الأطراف عنها في المركز من حيث التنوّع الصوتي ونوعية الألفاظ المستخدمة، إذ لو تمسّكت كلّ لهجة بما تنطق به لعزّ التواصل بين بعض المناطق في هذا البلد فما بالك بترويض ألسنة المجتمع كلّه على النطق باللّغة العربية الفصحى، فشساعة المساحة أدّت إلى جغرافية اللّهجة كما هي الحال في جغرافية المكان، فمن كان أقرب إلى الحدود مع دول أخرى لهم معجم لهجي يكاد يختلف عن معجم أهل المناطق الوسطى فكأنّ العاميّة في حدّ ذاتها ازدوجت مرّتين مرّة بانحرافها عن أصل اللّغة العربية وامتزاجها باللّغة الفرنسية بوصفها لغة المستدمر ومرّة بما حدث لها من امتزاج بلهجات دول مجاورة استجلبت ألفاظها من لغات غير الفرنسية.[2]

ج ــ **أسباب اجتماعية:** تكوين المجتمع عادة ما ينبني على طبقات وشرائح تختلف فيما بينها من حيث طبيعة اللّغة المستعملة في التواصل بين كلّ طبقة ؛ فما يوظّفه الارستقراطيون بحكم منزلتهم الاجتماعية يتباين عمّا توظّفه الطبقة الوسطى التي تتميّز بدورها عن الطبقة الفقيرة المعدمة التي تحاول أن تعيش في بيئتها منفردة عن غيرها، لهذا تنشأ في حدود هذه التقسيمات مفردات لهجية تصنع الفرق الضمني بين طبقات المجتمع وإن كانوا يعنون باللّفظ المختلف الشيء الواحد أي أنّ ثمة تنوّع في صور المنطوق الواحد والمعنى هو هو عندهم جميعا، وهذا ما يؤدي في النهاية إن لم يكن واقعا مسموعا إلى صناعة الحواجز التواصلية عندما يحاول المتكلّم أن ينسجم مع بيئة الطبقة التي أُقحم فيها ويظهر ذلك جليا في الطبقات المهنية التي كثيرا ما يجتمع فيها المهندس مع التاجر مع البناء مع الفلاّح ....حيث تبرز المفارقة اللّهجية أثناء التعامل وقس على ذلك بقية المهن التي لها خصوصية اصطلاحية كانت ستنعدم الفروق بينها لو لم تكن اللّهجة محكّمة أي الاستعانة باللّغة الأصيلة في التواصل.

وقد أطلق فندريس على هذه اللّهجات الطبقية مصطلح العاميّات الخاصّة إذ قرّر في هذا المجال أن اطّراد وجود العاميّات الخاصة مرتبط أساسا بنوعية تزايد الجماعات المتخصّصة، كما أكّد أن العاميّة الخاصّة تتميّز بتنوّعها الذي لا يحدّ وأنّها في تغيّر دائم تبعا للظروف والأمكنة فكلّ جماعة خاصّة أو هيئة من أرباب المهن إلاّ ولها عاميتها التي تفردها عن غيرها[3] فامتداد كهذا يفتح المجال رحبا لعدد لا متناه من الألفاظ التي تظهر دون ضابط يحدّد استخداماتها ممّا يفرض نوعا من الأحادية الاجتماعية التي تعمل على الانفصال في التواصل الذي يحقّق التجاوب المطابق أثناء عملية الحوار.

د ــ هجرات اللّغات وتجاورها: يقرر فندريس أنّ تطوّر اللغة المستمر في معزل عن كلّ تأثير خارجي يعدُّ أمرا مثاليا لا يكاد يتحقّق في أي لغة، بل على

العكس من ذلك فالأثر الذي يقع على لغة ما من لغات مجاورة لها كثيرا ما يلعب دورا مهمّا في التطور اللّغوي، بمعنى أن نموّ اللّغة من الدّاخل يستحيل فهي لا تقوم على تولّد لفظي من ذاتها حتّى وإن كانت اشتقاقية فهذه العملية لا تخرج المعنى الواسع عن دائرة قوالب اللّفظ المتجدّدة وهو ما نلحظه في اللّغة العربية بوصفها لغة تعتمد الاشتقاق لتنمية ثروتها المفرداتية فالتطور يعني الاكتساب من خارج المحيط اللّغوي بوساطة الاقتراض والدّخيل والمعرّب وغيرها لما من شأنه أن يحدث تزايدا في المعجم اللّغوي وهو ما تيسّره ظاهرة الاحتكاك بين اللغات وهجرة بعضها تبعا لهجرة الأفراد أنفسهم أو آدابهم، فالتطور التاريخي لمختلف اللّغات عكس لنا هذه الظاهرة التعايشية التي كان لها كبير الأثر في ترقية بعض اللّغات لا سيما الهندوأوروبية منها لأنّ أغلبها كان وسيلة المستدمر أثناء اجتياحه لمختلف الأوطان العربية، لكنّ احتكاكا كهذا لم ينشأ عنه في بعض البيئات اللّغوية إلاّ تشكّل نمط جديد من اللّغات الهجينة كما هو الحال في العاميّة الجزائرية التي طغت عليها تدريجيا مفردات اللّغة الفرنسية المحرّفة بعدما كان التحريف مقتصرا على الكلمات الفصيحة من اللّغة العربية، وإن الهجرة بنوعيها من داخل الوطن إلى خارجه أو العكس أوجد أشكالا تعبيرية متعدّدة تترك آثارا تشويهية تزيد من عمق الفارق بين العاميّة والفصحى وهذا هو الإشكال الذي جعلنا نفصل بين مفهومي اللّهجة والعاميّة، فالعاميّة تختصُّ بشريحة اجتماعية يمكن أن يتضاءل عددها إلى حدّ لا يقاسُ عليه لكنّه يفرض نفسه في واقع التخاطب اليومي بحكم الحرية المطلقة لتوظيف العاميّة التي عادة ما تخرج عن العرف اللّهجي الاجتماعي الواحد في البلد الواحد[4].

هـ ـــ أسباب فردية: ينحصر دور الفرد نوعا ما في تشكيل الموروث اللّغوي أو اللّهجي بما في ذلك اللّفظ العامي الذي يساهم الفردُ في نشأته عند حدود مستويات دنيا كالأخطاء التي لم تعالج عند الأطفال و عيوب النطق المعروفة

بأمراض اللّغة وعلل اللّسان، وتسهم مثلُ هذه الأعراض في ظهور قدر ضئيل جدّا من الألفاظ التي تنمو على هامش البيئة اللّغوية كأن تؤخذ بوصفها دُعابة تتدرج تلقائيا في الوسط الاجتماعي ثمّ سرعان ما تلبث أن تتحوّل إلى لفظ عامي مستخدم مطّرد وهذه النوعية من الألفاظ ذات المنشأ الأحادي المنعزل لا تشكّل خطرا كبيرا على مستقبل الفصحى لكونها فردية يمكن أن لا يكتب لها التعايشُ أو الاستمرارية في الاستخدام مقارنة مع ما تحدثه بقية العوامل السابقة التي أشرنا إليها سلفا، وكما سنوضّح في العنصر الثالث من هذا المقال فإنّ رصيد هذه الكلمات لا يكاد يعتدُّ به في الحصيلة المعجمية للعامية الجزائرية.

ثانيا: مظاهر الصراع بين اللّغة واللّهجة

إنّ منشأ الصراع بين الفصحى واللّهجة سببه اختلاف شرائح المجتمع فمنهم الخواص ومنهم العوام الذين لا يمكن أن تتطابق عندهم مستويات توظيف اللّغة بحكم اهتمامات كلّ شريحة، وجذور هذا الصراع تمتدّ في التاريخ اللّغوي عميقا لأنّها قضية خلافية شغلت أذهان الباحثين قديما وحديثا ويمكن حصر أهمّ مظاهر الصراع في المجالات الآتية:

أ ــ المجال الأدبي في ضوء التجاذب بين الفصحى واللّهجة: إنّ المتتبّع لتاريخ اللّغة العربية يلحظ أنّ الفصحى وجدت بجوار اللّهجات قديما وحديثا واعترف العلماء بذلك وعلى رأسهم الجاحظ الذي لم ير عيبا في الاستفادة مما يقوله العامّة بل ويشترط في ذلك أخذها كما جاءت على ألسنة متحدثيها، فقد وجدت اللّهجة جنبا إلى جنب مع اللّغة الفصيحة سواء في الجاهلية أو الإسلام وفي العصور الوسطى والعصر الحديث، وهذه اللهجات لم تخص اللّغة العربية فحسب بل خصّت اللّغات على اختلافها، ولا يهمّنا في هذا المقام الكشف عن تلك الجذور والجدلية العاكسة لمدى التأثّر والتأثير بين اللّغة والعاميّة، فهي إشكالية كثيرا ما تناولها الدّارسون واستطاع المستشرقون من خلالها أن يطعنوا في أصول اللّغة

ليدخلوا بذلك سريعا إلى حقيقة لغة القرآن الكريم التي قالوا بامتزاجها بغير الفصيح بما في ذلك الدخيل والعامي، ويقصدون بالعامي هنا لهجات العرب البائدة التي لا حجّة بالأخذ عنها، لكن يمكن الجزم أنّ اللّغة العربية الفصيحة عاشت بجوار اللّهجات؛ فاللّهجة موجودة مع الإنسان لأنها استخدمت في القديم ولا تزال موظّفة في هذا العصر في الحياة الاجتماعية كذلك إذ أننا نجدها في المترل والشارع والمؤسسات العامّة والخاصّة فهي تعمل على تأسيس خطابات متنوّعة من خلال الحوارات العامّة المشحونة بعبارات تمثّل خصوصية المجتمع(5) لهذا حرص الأدباء على اتخاذ اللّهجة منفذا للاطّلاع على أحوال النّاس والكشف عنها ضمن قوالب سردية سواء كان ذلك في الرّواية أو القصّة أو المسرح أو غيرها من الأجناس الأدبية التي لم يعد بناء نصوصها حكرا على مفردات الفصحى فحسب، حيث بدأت ألفاظ العاميّة تزاحمها في مختلف تلك النصوص وتتحدّى وجودها لأنّها الأقرب إلى لغة القارئ الذي حتما لن يكون عاميّا بل هو المثقّف الذي تساقطت مفردات الفصحى من مخزون ذهنه حتّى أصبح لا يقرأ إلاّ تلك النصوص المشوبة بتناوب بين مفردات اللّغة العربية الأصيلة والألفاظ العاميّة المأخوذة من خصوصية المجتمع، وهذا ما أسّس فعلا لاحتكار الخطاب العامي بألفاظه إن لم نقل معانيه كذلك، لأنّ وجود اللّهجات قديما لم يمنع ولم يكن حائلا دون كتابة مختلف المؤلّفات باللّغة العربية الفصحى ولم يعترض أحد منهم على ذلك، فما كان من تلك المؤلفات معقّدُ الأسلوب نظرا لغرابة ألفاظه أعدّوه صنفا خاصّا لا يرقى بأن يكون مجال قراءة لجميع فئات المجتمع، فهم على الأقل مشتركون في أكبر كمّ من الكتب التي يقرؤونها باللّغة نفسها ولا نعني هنا حدود الاختصاص؛ إذ أنّ لغة الكتابة كانت واحدة بالنسبة لهم عكس ما نلحظه اليوم في الكتابات الأدبية بأجناسها المختلفة، فهب أنّك قرأت رواية من روايات بعض الأدباء الجزائريين وأنت مشرقي فلن يكون لك حضور القارئ الواعي المستحضر للمشهد الروائي

مثلا إلاّ ما تتصوره من أطياف تحيلك عليها بعض عبارات الفصحى التي تتخلّلها ألفاظ عاميّة هي أشبه ما تكون ببرك وحلية يتعثّر فيها القارئ ولا يكاد يخرج من واحدة إلا دخل في الأخرى ممّا يترك انطباعا بالغربة في عالم الكتابة لأنّ هذه الأعمال غالبا ما تصنّف ضمن الأعمال الأدبية الفنية التي لا يقرؤها إلاّ المثقفون والنخبة، فما ضمّنه توفيق الحكيم من ألفاظ عاميّة في مسرحياته كان له كبير الأثر على امتداد هذه النزعة وإن كان المسرح مجمعا لالتقاء العوام والخواص، عكس النصّ الروائي الذي لم يؤسّس إلاّ لفئات محدّدة فتطعيمها بالألفاظ العاميّة لا يدلّ على محاولة تقريبها من الواقع بل هي محاولة لاستبعاد العقل العربي عن قبوله للشكل البنيوي المستمدّ من مفردات اللّغة وتراكيبها، وقد انتشر هذا المدّ بشكل لافت في جميع المنتج الأدبي وهو ما يحيلنا على التساؤل عن حقيقة الشخصية اللّغوية للمؤلّف التي ربّما اعتورها النقص في المستوى اللّغوي إذ لا نشكّ في تأثّره بما تمليه دواعي العولمة التي تعمل على تفعيل واقعية الأشياء ونقلها مباشرة كما هي دون تمحيص، فالأجناس الأدبية الواقعية تعكس صورة المجتمع كما هي بقضّها وقضيضها دون مراعاة خصوصية الإبداع الفني الذي يحافظ بدوره على فئات المتلقين ويجعل بينهم حدودا هي في الحقيقة تعكس مستوياتهم المتباينة، وما عدّوه نقلة نوعية في حداثة لغة الرواية والقصة ما هو إلاّ شكل من أشكال تغريب الفصحى وإحلال العاميّة محلّها لأنّها في ظنّهم أكثر مكاشفة للواقع.

ب ـــ المجال الإعلامي: إنّ مجال الصراع لا ينبغي أن يُدرس عند الحديث عن الإعلام بين اللّغة والعاميّة وإنّما ارتقى الصراع لأن يكون بين الفصحى والإعلام في حدّ ذاته الذي يعدّ نافذة على فئة واسعة من الجماهير على اختلاف مشاربهم، غير أنّه يسعى إلى توظيف نمط واحد من لغات التواصل وهي العاميّة المفرطة بل إنّ ما تعانيه الفصحى في وسائل الإعلام لا تكاد تضاهيه أي معاناة أخرى، فالإعلام بوصفه مطلبا أساسا في حياة الفرد المعاصر صار مصدرا تستقى

منه الأخبار كما تؤخذ عنه مختلف المعارف نظرا لتنوّع أوعيته وقنواته، فكلّها تنشد وُدّ المشاهد أو القارئ أو المستمع من خلال ترويجها للعاميّة وهجرها المتعمّد لكلّ فصيح من اللّفظ اللّغوي ولا نتعدّاه إلى التراكيب فتلك مشكلة من نوع آخر تحتاج إلى متخصّص.

فرجال الإعلام أغلبهم من مشارب علمية مختلفة ينضح كلّ واحد منهم بما تلقّاه وما يعرفه من موروث لغوي ويحاول نقله إلى المخاطب بما فيه من أدران هي في الحقيقة مصبُّ الهاوية بالنسبة للفصحى، خاصّة وأنّ جمهور المتتبعين لهذه الوسائل والمواكبين لمساراتها يعتقدون كلّ الاعتقاد بأنّ لغة الإعلام حقّ عليهم في المجاراة لأنّهم لا ينفصلون عنها يوميا ولا حدود للتخلي عنها مكانيا، لا سيما بعد تطوّر هذه الوسائل وإيجادها لبدائل كثيرة للتوصيل فما كان قديما لغة الخاصّة من الإعلاميين أضحى اليوم أكثر شعبوية، المستفيد الأوّل منها هم أولئك الذين يسعون حثيثا لإحداث الشرخ بين حاضر هذه الأمة وماضيها بحجّة التطوّر واختلاف العصر فهم على قناعة راسخة من كون فصاحة اللّغة المعاصرة لا تتأتّى إلاّ من خلال إقحام الألفاظ العاميّة(6)، ولّما كانت الشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى أو تستقصى سنكتفي في هذا العنصر بإدراج أهمّ أشكال الانفصال بين اللّغة الفصحى والإعلام والتي يمكن توضيحها من خلال ما يلي:

ـــ إهمال وسائل الإعلام للمعجم اللّغوي الفصيح في أشهر مساحاتها الإعلامية انتشارا بين النّاس.

ـــ تكريس العاميّة في الخطابات الخاصّة كالإعلانات والومضات الإشهارية وغيرها من الوسائط المستحدثة.

ـــ العمل على برمجة حصص خاصّة بالأطفال توظّف الألفاظ العاميّة وهم الذين من حقّهم أن يورّثوا لغة سليمة يشبّون على استعمالها تصحيحا على الأقل لما عليه واقع أسلافهم في هذا العصر، والدليل الرسوم المتحرّكة التي استبدلت

لغتها بالعاميّة في كثير من البلدان العربية بعدما كانت لغة هذه البرامج تحتذى لتسويق اللّغة الفصحى المقبولة والعاديّة.

ـ عدم تخصيص برامج جادّة تهتم بترقية المكتسب اللّغوي الفصيح وتوضيح أهميته للناشئة بحكم علاقته بالوعي والامتداد الحضاري. ـ إنّ تركيبة الأسرة الإعلامية كثيرا ما تجمع بين أفرادها أناسا لا علاقة لهم بمستقبل هذه اللّغة بل ربّما كان من بينهم من يراها عائقا أمام انطلاق لسانه وتمكّنه من إبراز مواهبه العملية المتعلّقة بوظيفته الإعلامية أساسا.

جـ ـ مجال التعليم والتربية: يكادُ هذا المجال أن ينفرد عن غيره في كونه يعكس بحقّ هوية الأمّة لأنّه الحقل الذي تستنبتُ فيه أجيال المستقبل التي إن لم تجد مرتعا خصبا تنمو فيه فكريا وجسديا كان ذلك موجبا لعواقب وخيمة تعود آثارها سلبا على حضور الأمّة في واقع غيرها من الأمم كما هي الحال بالنسبة إلينا اليوم، فالتراجع الذي نلحظه ونحياه في مختلف المجالات مردّه إلى استصغارنا لموروثنا الحضاري واستئصالنا لجذورنا المعاصرة من أصولها الأولى، و لم يحدث كلّ هذا إلا حين تشرّبت منظومتنا التربوية بتعاليم غيرنا التي استوردناها قسرا وطوعا بداية بتهميش لغة العلم والتعلّم التي أثبتت كفاءتها ونجاعتها حينما أنجبت لنا تلك الثلّة المتميّزة من علمائنا الأوائل الذين كانوا أنموذجا تأسّى بهم الكثير من علماء هذه الأمّة في العصر الحاضر و الذين شاركوهم بدورهم غيرتهم على اللّغة وعرفوا لها قدرها وتواصوا بها خيرا لأنّها السبيل الوحيد لمعرفة صحيحة لا يشوبها العقم الذي بات متفشّيا في مؤسساتنا التعليمية بدءا من الروضة وانتهاء بالجامعة[7] التي وكما هو واقع في بلداننا فإنّ الطفل يبدأ مشواره التعليمي بسماع مدّرس لا يلقّنه إلاّ العاميّة بوصفها مدخلا للغة الحوار بينهما أوّلا ثم بوصفها أداة التعليم شرحا وتلقينا ثمّ ما يلبث أن يتعوّد على هذه النمطية في التعليم لينتهي به المطاف في الجامعة بمصادفة معضلة هي أشرّ من الأولى مظهرها المادي اكتساب المعارف الجديدة بلغة

أجنبية هي بديل عن العاميّة والفصحى معا حينها فقط لا يشك الطالب في عجز لغته عن مواكبة التطور العلمي وأنّ تحصيله لهذه العلوم لن يكون إلاّ بلغتها التي أنتجت بها، فيسعى لأن تكون اللّغة الأجنبية مطلبا أساسا في مقتبل حياته الدّراسية حتّى ينشأ النشأة العلمية السويّة في ظلّ مزاوجة بين العاميّة واللّغة الأجنبية مع تغليب هذه الأخيرة لأنّها مقصد كلّ مستغرب استهوته حضارة لم تنتج له أدنى مقوّم يكون في مستوى ما هو مجسّد في حضارته على الرغم من اضمحلال معالمها في الوقت الراهن.

إنّ انتصار المعلّم والمربي باللّغة يعدّ من أرقى المكتسبات الحضارية التي تعكس مدى خصوصية الأمة نفسها، فتغاضي المعلّمين على خطورة ظاهرة استفحال العاميّة وإحلالها محلّ العربية الفصحى في العملية التعليمية لهو أكبر ضرر على مستقبل الأمة بأسرها، لأنّنا يمكن أن نتساهل في بعض المجالات دون أخرى بالنّظر إلى أهميّتها وهل هناك أهمّ من العملية التعليمية والتربوية على الإطلاق؟.

ولعلّ المدخل الذي أقصيت من خلاله اللّغة وأبعدت عن حاضرة التعليم وهو صعوبة قواعدها التركيبية التي تأخذ زمنا غير يسير في التحصيل لهو من أشنع السخافات التي لا يعتدُّ بها بالنّظر إلى طبيعة اللّغة العربية التي تحتاج إلى الممارسة في الاستعمال قبل المرحلية في التوظيف فلو تسنّى لنا أن نجعل من اللّغة العربية حاضرة في حديثنا داخل المؤسسات التعليمية لما احتجنا إلى قاعدة تكبّلُ استعمالنا لها، فنحن تملّصنا من مسؤولياتنا اتجاه هذه اللّغة حين خرجنا من أضيق كوّة فيها وهي صعوبة تعلّمها انطلاقا من موقفنا اتّجاه نحوها، وكأنّ اللّغة هي نحو وصرف وليست وسيلة للتحاور والتخاطب شأنها في ذلك شأن العاميات واللّغات الأجنبية.

ثالثا: العاميّة الجزائرية بين مفارقة ثنائية الفصحى واللّغة الفرنسية:

إن المقصود بالازدواج هنا هو الجمع بين ما هو عربي فصيح وما هو أجنبي لأنّ ذلك كثيرا ما اجتمع في العاميّة الجزائرية المعاصرة التي تجنح إلى توظيف

الكلمات الفرنسية المحرّفة والتي صنعت حاضر معجم العاميّة الجزائرية عند عوامّها وخواصّها الذين لا يتكلّمون باللّغة العربية إلاّ وأقحموا ضمنها كلمات فرنسية تعرّب على طريقتهم توهيما للسّامع أنّ لها أصلا في العربية المعاصرة التي لا حدود لاستخدامها في الوطن العربي بحكم تأثّره بلغة غيره من الأجانب، غير أنّ ما نلحظه في الوطن العربي يختلف عمّا نحن عليه في الجزائر إذ أنّ ألسنة أغلب الناطقين بالفصحى في غير الجزائر يمكن أن تتجرّد للحديث بها دون إقحام غيرها، أمّا ما عليه الحال في المجتمع الجزائري فإنّ ازدواجية اللّغة في الخطاب الرسمي هو الذي يؤرّق المنشغلين بالدّرس اللّغوي في هذا البلد، لاسيما بعد أن نشأ جيل لا يعرف من العربية إلاّ ما حصّله أثناء فترة تمدرسه الأولى عن طريق ما قرأه من نصوص ليس له الخيارُ في اصطفائها لأنّه مجبر على محاكاة لغة نصوصها محادثة وكتابة.

أمّا إذا غادر المحيط المدرسي أو تدرّج في السلّم التعليمي فإنّه يبتعد شيئا فشيئا عن فصيح الكلام حيث يصادف معجما مزدوجا تغلب عليه ألفاظ اللّغة الفرنسية المحرّفة لهذا أشرنا من قبل إلى أنّ عاميّة المجتمع الجزائري تختلف تماما عمّا نعرفه من لهجات لا يُعدم وجودها في أي مجتمع عربي، لكنّها تنحدر من أصول لغوية أو هي وجه من وجوه تحريف اللّفظ الأصيل، وهو ما سنشير إليه من خلال الأمثلة الواردة في هذا العنصر التي نعدّها من بقايا الفصحى في العاميّة الجزائرية التي يغلب عليها ما صار أصلا وهي الكلمات الفرنسية التي تغطّي جزءا لا يُستهانُ به من مساحة الكلام عند عوامّ المجتمع وخواصّهم الذين تأثّروا بهذه اللّغة الدخيلة التي حاصرتهم في جميع المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية بما في ذلك الدينية حيث سُمعت لذلك شواهد على منابر المساجد التي لم يجد الخطيب بديلا عن استعمالها لإفهام الحضور.

ضف إلى ذلك تعدّد اللّهجات المركزية المنحدرة من أصول بربرية التي لا نكاد نعثر على دخيل من العربية في نسيجها اللّغوي إلا لِماما وذلك في الألفاظ

الدينية الخاصّة التي لا يوجد لها مقابل في مثل تلك اللّهجات، التي تركّز وجودها في وسط البلاد وشرقها وجزء كبير من صحرائها الشاسعة التي انفصل سكانها لغويا من حيث نطق العربية في حدّ ذاتها فهم أقرب إلى غيرهم منها أو من حيثُ استخدامُهم للهجة ليس لها بعد تواصلي مع بقية مناطق البلاد، عكس الأمازيغية التي تعدّ أكثرها انتشارا وتداولا بين أفراد المجتمع، لهذا فإنّ سلسلة الأمثلة التي سنقدّمها شاهدا على ما تبقّى للغة العرب في العاميّة الجزائرية لا تكاد تقاس مقارنة بالألفاظ الفرنسية المحرّفة حيث اشتقت منها كلمات كثيرة لا حصر لها خاصّة في حقل المهن التي غالبا ما يزاولها عمّال تفشّت في أوساطهم الأميّة التي وُجدت لها نظائر في الأوساط المثقّفة المحاكية للغة العوامّ في أكثر حديثها وكتاباتها حيث حظيت بشيء من الأميّة العلمية تمثّل الازدواجية اللّغوية أبسط مظاهرها.

وتيسيرا لمتابعة هذه النماذج وفهم تغيّراتها وأشكال توظيفها، فقد عمدنا إلى تقسيمها إلى حقول دلالية مصغّرة تعدّ في الحقيقة جزءا يسيرا ممّا هي عليه الحال في الواقع الاجتماعي اللّغوي الذي لم تستطع الدراسات التي عنيت بتتبّع هذه الظواهر من حصرها واكتفت بشواهد اختصرناها لتوائم المتطلبات المنهجية لهذا المقال، وأهمّ تلك الدراسات ما ألّفه كلّ من الدكتورين عبد المالك مرتاض وعبد الجليل مرتاض، ويعدُّ المجتمع أفضل عيّنة لرصد مختلف تلك الظواهر اللّهجية المتباينة بين مناطق القطر إن لم نقل أحياءه وأزقّته وسنبدأ بالحقل الذي يضمّ ألفاظا من اللّغة الفرنسية التي لم نجمع بينها لعلاقة المجال الدّلالي نظرا لكونها كثيرة الورود على ألسنة أفراد المجتمع الجزائري وما سنذكّر به ما هو إلاّ غيض من فيض :

أ ــ الألفاظ ذات أصول أجنبية:

ــ ترِيسيِتِي: الكهرباء وهي لفظة محرّفة عن الفرنسية وأصلها éléctrécité.

ــ النُوتِيلْ: كلمة هجينة وأصلها فرنسي Hôtel ويوجد في العامة من يحرفها أكثر (لوتيل) لكي تصبح أخف وأجرى على ألسنتهم.

ــ الفَالِيزَه: يريدون بها الحقيبة وهي تعريب وهمي للّفظ الفرنسي Valise.

ــ الرُومَاتِيزْمْ: وهي كلمة فرنسية الأصل Rhumatisme ويعني داء المفاصل.

ــ الفَارْمَسْيَانْ: لا يعرف العوام عندنا الصيدلي لذلك يستخدمون هذا اللّفظ الفرنسي.

ــ لاَفِيزِيتْ: أو فيزيتا واللّفظ الأخير اسباني والعامّة تستخدمه بدل الأوّل الفرنسي لاعتقادهم أنّه أقرب إلى العربية.

ــ فَرْشِيطَه: ويعنون بها الشوكة المستخدمة في تناول الطعام رفيقة الملعقة وهي محرفة عن الفرنسية fourchette وهي أبعد في الاستعمال اليومي عن كلمة فرشاة الأسنان التي يسميها العامّة (الشيتا).

ــ صَالُو: ويقصدون به حجرة البيت المخصّصة لاستقبال الضيوف، وهي تسمية موسّعة لما هو أصل في هذه الحجرة وهي الأرائك وقد حرفت عن الكلمة الفرنسية Salon.

ــ كُوزِينَا: وهي عندهم المطبخ وأصلها في اللّغة الفرنسية Cuisine.

ــ بَالكُو: وتقابل في الفصيح الشرفة وهي محرّفة عن الكلمة الفرنسية Balcon.

ــ طَابْلَه: وهي دلالة على الطاولة المستطيلة الشكل والعامة عندنا تفصل بينها وبين (المايدة) ذات الشكل الدائري بأن تسمّي الأولى طابلة تحريفا للكلمة الفرنسية (Table).

ـ كَامْيُو: وهي الشاحنة الكبيرة في الفصحى وقد حرّفها العامّة عن Camion الفرنسية.

ـ سْتِيلُو: وهو أداة الكتابة المعروفة القلم الذي بالرغم من سهولة نطقه إلاّ أنّ أغلب الجزائريين يوظّفون الكلمة الأجنبية المحرّفة Stylo في جميع الدوائر الحكومية والمؤسسات التعليمية.

ـ بَرْوِيطَا: وهي النقّالة ذات العجلة الواحدة التي تستخدم في نقل ما خفّ حمله من مواد البناء وهي محرّفة عن الكلمة الفرنسية Brouette.

ـ طْرُوطْوَارْ: وهو الرصيف وهذه الكلمة هجينة محرّفة عن كلمة Trottoir الفرنسية.

ـ لَمْبِيلاَنْسْ: وهي سيارة الإسعاف وتقابل Ambulance الفرنسية.

ـ بَاطِيمَا: وهي العمارة محرّفة عن الكلمة الفرنسية Bâtiment.

ـ بَارَسْيُونْ: ويقصدون بها العملية الجراحية حرّفوها عن Opération Chirurgicale الفرنسية.

ـ سْبِيطَارْ: وهو المستشفى والملاحظ على العامّة في الجزائر إن لم نقل الخاصّة كذلك أنّهم لا يستخدمون كلمة الشفاء ولا مشتقاقا بل استغنوا عن كلّ ذلك بكلمة (ارتاح) وتحريفهم لكلمة (سبيطار) مأخوذ من كلمة (Hôpital).

ـ كُوفِيرْتَا: وهي البطّانية التي لا يستخدمها العامّة البتة ويؤثرون استخدام كلمة (كوفيرتا) المحرّفة عن Couverture الفرنسية، ولها في العامية الجزائرية صور مختلفة عند النطق.

ـ تِيبَانَا خُبْزْ: للإشارة إلى الواحدة من الخبز وهذا التركيب محرّف عن الفرنسية Petit pain.

ــ سْمَانَه: يجري هذا اللّفظ على ألسنتهم للدّلالة على الأسبوع، وقد حرّفت عن الكلمة الفرنسية Semaine.

ــ لاَمْبَا: وهي المصباح وقد حرّفها العامّة عن كلمة (Lampe) الفرنسية.

ــ المَرْشِي: وهو السوق في الفصحى فإن أحسنوا تسميته قالوا (سوق) بالقاف المعقودة وقد حرّفوا كلمة (مرشي) عن كلمة (Marché) الفرنسية.

ب ــ حقل الأطعمة والأشربة:

ــ السْمِيد: فصيحه السميذ بذال معجمة.

ــ الخُبْزْ: وينطق في عاميتنا صحيحا دونما تحريف أو تغيير.

ــ بْصَلْ: ينطق هذا اللّفظ في اللّهجة الجزائرية بسكون الباء على عادة الجزائريين في البدء بساكن ثمّ يفتحون الصاد.

ــ الدّقْلَه: هذا اللّفظ ينطق في العاميّة الجزائرية معقود القاف للإشارة إلى أجود أنواع التمور وقد رجّح الدكتور عبد المالك مرتاض أنّه جاء من لفظ الدّقل ومن ثمّة فهو يعدّه عربيا فصيحا[8].

ــ خَاثَرْ: وهو لفظ محرّف عن اللّفظ العربي الفصيح خاثر للرمز إلى اللّبن الخاثر أي الغليظ.

ــ هْرِيسَه: وهي عربية فصيحة غير أنّ أغلب الجزائريين ينطقونها بسكون الهاء وتجدر الإشارة بالذكر أنّ هذه الكلمة أوردها مجموعة من الأدباء القدماء في كتبهم.

ــ الفْرِيكْ: وينطق في العاميّة الجزائرية فصيحا صحيحا وجدير بالذكر أنّ هذه اللّفظة مثبتة في المقامة الصيمرية للهمذاني.

ــ الكَعْكْ: وسواء أكانت هذه الكلمة عربية أم معرّبة، فالعامّة عندنا تنطقها صحيحة كما أوردتها كتب الأدب القديمة.[9]

ـــ الرُّمَانْ والخَوْخْ: ينطقان نطقا صحيحا فصيحا دونما تحريف.

ـــ اللُّوبْيَا: تنطق العامّة هذا اللّفظ محرّفا في كثير من الأحايين وذلك بتسكين الباء، والتحريف في نطق الكلمات ظاهرة مطّردة في لهجتنا العاميّة خذ مثلا الإجاص فإنّه ينطق في العاميّة الجزائرية لنجاص، وهذه التحريفات لها صور مختلفة تتباين من منطقة إلى أخرى ويتّضح ذلك جليا في لفظة حمّص حيث يختلف عوامُنا في نطقها اختلافا بعيدا فمنهم من ينطقه بكسر الحاء وتشديد الميم ومنهم من ينطقه بضمّ الحاء وتشديد الميم ومنهم من ينطقه بضمّ الحاء وتسكين الميم.

ومن هذه التحريفات تحريفهم لكلمة سمن التي ينطقونها بسكون السين وفتح الميم مع أنّ الوجه هو فتح السين وتسكين الميم، وكلمة شواء التي ينطقونها مقصورة لا ممدودة، وزْبيب بسكون الزاي والأمر نفسه في كلمة دجاج حيث يتلفظون بدالها ساكنة بل منهم من يسقط هذا الحرف كلية، وكذلك كلمة التفاح بفتح التاء بدل ضمّها.

ج ـــ حقل الأواني والأدوات المترلية:

ـــ القَدْرَه: ينطقونها بقاف معقودة بالفتح وفصيحها القدر ولعلّهم ألحقوا بها التاء لأنّها مؤنّثة.

ـــ القَرْبَه: ينطقون القاف كسابقتها معقودة بالفتح والأفصح الكسر.

ـــ القَصْعَه: هناك من يحرّفها بنطق القاف معقودة وهذه الصورة من المنطوق تشيع في منطقة الشرق الجزائري غير أنّ هناك الكثير من العامّة في مناطق أخرى من البلد ينطقونها صحيحة فصيحة.

ـــ البُرْمَه: يريدون بها القدر ومنهم من يفتح الباء وهي لغيّة في القدر، وقد ذكر الجاحظ أنّها لغة مكّة وهي ضعيفة جدّا حيث أورد في كتابه البيان والتبيين ما نصّه: (قال أهلُ مكّة لمحمد بن المناذر الشاعر ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة إنّما الفصاحة لنا أهلُ مكّة فقال ابن المناذر: أمّا ألفاظنا فأحكى الألفاظ

للقرآن وأكثرها له موافقة فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم، أنتم تسمّون القدر بُرمة وتجمعون البرمة على برام ونحن نجعلها قدور وقال الله عزّ وجل:﴿ وَجِفانٍ كالجوابي وقدورٍ راسياتٍ﴾ سبأ13 [10].

ـ خْزَانَه: ينطقون الخاء ساكنة كعادتهم في الابتداء بالساكن مع فتحهم لحرف الزاي.

ـ المَرْوَحَه: تنطقها العامّة عندنا بفتح الميم والأفصح نطقها بالكسر عندما يراد بها الآلة، كما نصّ على ذلك الحريري في كتابه (درّة الغواص في أوهام الخواص)، مع تسكينهم للراء والواو معا للتخفيف من ثقل النطق المفتوح فهي إذن عربية ولكنّها محرّفة النطق ككلّ عامية في الغالب.

ـ مَشْطَه: ويريدون به المشط وينطقون ميم الكلمة مفتوحة وكذلك الطاء إيذانا منهم بوجود هاء في آخر الكلمة على عاداتهم في نطق المؤنّثات.

ـ مَفْتَاحْ: يفتحون ميم الكلمة على عادتهم في فتح معظم ميمات أسماء الآلة مع أنّ الأفصح فيه هو الكسر ولكن الفتح أخف عند العامّة من الكسر والسكون أخف من الفتح، والكلام نفسه ينطبق على لفظة مسمار.

ـ صَنْدُوقْ: والعامة تنطقه بفتح الصّاد وهو تحريف لأنّ الوجه السليم هو نطقه بالضّم.

ـ صَابُونْ: وينطق صحيحا فصيحا بعيدا عن التحريف ولعلّ وجود المدود في بناء اللّفظة هو الذي جعلها تسلم من ذلك.

ـ طْبَقْ: ينطقون الطاء ساكنة على عادتهم في تسكين كثير من الأحرف الأولى من الألفاظ.

ـ مَايْدَه: يريدون مائدة وبالإضافة إلى تسهيلهم الهمز يسكّنون الياء.

ـ مْخَدَّه: تحرف العامّة هذا اللّفظ حيث تسكّن حرفه الأوّل على دأبها وكذا الشأن لديهم في لفظ (وسادة) فإنّهم يشكّلون الواو بالسكون.

ـــ المَطْرَحْ: على وزن مسبح وهو النضيدة التي توضع على السرير من أجل النوم، وهي فصيحة مأخوذة من طرحه إذا ألقاه وكلّ مطرح فهو مفرش وكلّ مفرش صالح لأن يطرح عليه.

د ـــ ألفاظ دالّة على الزمان:

ـــ يَامَسْ: أمس، والظاهر أنّ العامّة في الجزائر تجنح لتسهيل الهمز كما هو الحال مع هذه اللّفظة التي قلبوا همزتها ياء.

ـــ البَارَحْ: البارحة، ويبدو أنّهم أسقطوا التاء لاعتقادهم أنّ الكلمة مذكر وليست مؤنثا.

ـــ بَكْرِي: مبكّرا وهي تقابل في اللّهجة المصرية (بدري) وأصل هذه المادّة عربي خالص، ففي العربية توجد مادّتا (ب د ر) و (ب ك ر) وقد رجّح الدكتور عبد المالك مرتاض أنّ استعماله هنا لمعنى الصباح الباكر غير صحيح ولفظ بكري من هذه الناحية أقرب إلى العربية من بدري وأولى بالاستعمال العامي من سواه[11].

ـــ غَدْوَا: على وزن دعوى ، بمعنى غدا في الفصحى وهذا الاستعمال مطّرد في لهجتنا العاميّة دون الفصحى إلى اليوم وهو فصيح بل إن استخدامه يعدّ من الاستخدامات اللّغوية العالية، وانظر إلى لبيد في قصيدته الشهيرة (بلينا وما تبلى النجوم الطّوالع) كيف ضمّنه أحد أبياته حين قال:

وما النّاسُ إلاّ كالدّيار وأهلُها ... بها يومَ حَلُّوها وَغَدْوَا بَلاَقِعُ[12]

هـ ـــ حقل الألبسة وأدوات الزينة:

ـــ خَاتَمْ: ينطق هذا اللّفظ في عاميّتنا نطقا فصيحا ولكن العامة ما تلبث أن تحرّف جمعه حين تنطق التاء مفتوحة (خواتَم) مع تشكيلهم للخاء بالسكون فكأنّهم راعوا فيه الأصل حين كان مفردا.

ـــ السْرَاوَلْ: يقصدون بهذا اللّفظ السراويل توهّموا أنّ له مفردا فجاءوا به من مفاعيل على وزن مفعال مجيئا قياسيا ولكن الاستعمال الصحيح (سراويل) والعوام عندنا لا يعرفون هذا فيدور على ألسنتهم.

ـــ قْمَجَّه: يريدون بها القميص وهي مأخوذة من اللّفظ الفرنسي (Chemise) أو من اللّفظ الإسباني (Camisa) وقد رجّح الدكتور عبد المالك مرتاض أن يكون الإسبان أنفسهم أخذوا هذا اللّفظ من العربية وأصل هذا اللّفظ في اللاّتينية قاميصيا (Camisia) وواضح أنّ الإسبان آثروا الاستعمال العربي فقالوا قميصا (Camisa) وإنّما أضافوا الألف لأنّهم توهّموه مؤنّثا، فأنّثوه في لغتهم وعلى أنّ العرب تؤنّث هذا اللّفظ حين تريد به الدَّرْعَ[13].

والدّليل على عربية هذا اللّفظ اشتقاق العرب للفعل منه منذ القديم فمن ذلك قول لبيد في وصف ناقة:

عُذافرة تُقَمِّصُ بالرُّدافى   تَخَوَّنَها نزولي وارتحالي[14]

وقد استغرب الدكتور عبد المالك مرتاض تحريف عوامنا لهذا اللّفظ العربي وتناسيهم له وإيثارهم لاستخدام ما هو أجنبي رغم خفة الكلمة العربية وجمالها.

ـــ كتَّانْ: والعامّة تستعمله استعمالا صحيحا فصيحا يخلو من التحريف.

ـــ إزَارْ: مستعمل هو الآخر استعمالا صحيحا وهو المئزر.

و ـــ ألفاظ دالّة على الأدواء والأدوية:

ــ الشْقِيقَه: وهي عبارة عن وجع خفيف مؤقّت يصيب الرأس وهي من الأمراض التي عادة ما كانت تعتور الرسول الأكرم صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ويستعمل هذا اللّفظ في عاميتنا صحيحا دونما تحريف.

ــ الدّْوَاء: معظم النّاس يستخدمون هذا اللّفظ مع إسقاطهم للهمزة (الدّْوَا).

ــ دْوَا عْرَبْ: وهذا التركيب تستخدمه العامّة للإشارة إلى التداوي بالأعشاب التقليدية ويشيع استخدامه خاصة في أوساط الشيوخ والعجائز وفي البوادي مع تسجيل إسقاطهم الهمز الذي في لفظه الأوّل.

ــ عَيَّانْ: ويقصدون بهذه الكلمة اللّفظ الفصيح (متعب) وهي عربية خالصة بل عالية من حيث الفصاحة، ولكن تستعمل في الأصل للعجز المطلق لا للتعب ومنه قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيِينَا بِالخَلْقِ الأَوَّلِ ﴾ ق15.

ــ الدَّاء: ينطقونه مع تحريف بسيط يتمثّل في إسقاطهم للهمزة من بنائه (الدّا).

ــ لَبَّاسَرْ: يشيرون بهذا اللّفظ إلى (البواسير) وهذه الكلمة كما هو معروف جاءت على صيغة منتهى الجموع لذلك صعب على العامّة نطقها نطقا فصيحا نتيجة جنوحهم إلى التخفيف الذي لا يتأتى لهم إلاّ بالتحريف.

السَّعْلَه: وهو استعمال فصيح صحيح.

الدَّمْعَ: ولا يقصدون بهذا اللّفظ البكاء وإنّما يشيرون به إلى مرض يصيب العين من أبرز أعراضه سيلانها بالدمع.

ز ــ ألفاظ عاميّة محرّفة عن العاميّة الأندلسية:

قبل إيراد ألفاظ هذا الحقل لا بدّ من التذكير بأنّ جغرافية القطر الجزائري تمتدّ على مساحة واسعة توزّعت فيها المدن بما فيها من لهجات متباينة حيث جاورت بعضُ تلك المدن الحدود البحرية لجزر اسبانية كالغرب الجزائري وأخرى

إيطالية كالشرق الجزائري خاصّة مدينة عنابة، لهذا امتزجت ألفاظ سكّان هذه المناطق تاريخيا بما كانت عليه لغة العرب عندما قطنوا تلك الجزر من قبل وبقيت بعض ألفاظهم متداولة بين أفراد تلك البيئات الاجتماعية المحاذية للحدود، ومن أمثلة ذلك:

ـــ الذُّبَابَة: كان الأندلسيون يحرّفون هذه الكلمة حيث يتلفّظون بها على هذه الشاكلة (ذَبَّانَه) ولو جئنا إلى استخدام هذا اللّفظ عندنا في الجزائر نجد أنّه لم يسلم كذلك من التحريف؛ فالعامّة تقول دبّانَة وتجمعه دَبَّان على وزن (فَعَّال) وجدير بالذكر في هذا السياق أنّ العوام عندنا قلّما يعجمون الذال في كلامهم: (ديب في ذيب ، الدهب في الذهب......)[15].

ـــ الخُرْشُف: والصحيح كما ذكر الزبيدي حَرْشف على وزن مصنع وهو نبت كثير الشوك منبسط على الأرض، ولا زالت العامّة عندنا تنطقه محرّفا بالصورة نفسها التي كان يتلفّظ بها الأندلسيون أي على وزن قُنْفُد[16].

ـــ شَاقُور: تتّفق العامّة في الجزائر مع الأندلسيين في تسمية هذا النوع من الفؤوس بهذا اللّفظ، غير أنّ اللّغويين يرون أنّ الصواب هو الصاقور، بمعنى أنّ العامّة تبدل الصاد في بعض الكلمات شينا رغم أنّ هذا اللون من الإبدال اللّغوي منتف في الفصحى وتضيف العاميّة الجزائرية إلى ذلك إبدالا آخر بأن تجعل القاف معقودة[17].

ـــ حَنْش: العامة في الأندلس كانوا ينطقون هذه اللّفظة ويرمزون بها إلى نوع من الحيّات والأفصح أن تنطق بفتح النون ومنه حَنَشْت الطيرَ والهوامَ إذا صِدْته، ونحن نستخدم لَحْنَش تارة استخداما حقيقيا وتارة أخرى نوظّفه توظيفا مجازيا في مقام الذّم خاصة للإشارة إلى المكر والخداع.

ـــ الكَاغَطْ: وهي من الكلمات المتداولة بكثرة عندنا وكان أهل الأندلس ينطقون طاءها ظاءً ولربّما كانوا يعنون بالظاء الذال، لأنّ الصواب كما يروي

بعضُهم الكاغد بالدال المهملة، لأنّ هذه الأخيرة قد تتبادل صوتيا مع الذال المعجمة والعكس بالعكس، ونشير هنا إلى أنّ العامّة في مناطق كثيرة من الجزائر يبدلون الغين من هذه اللّفظة راءً (كارط)، و ممّا يحضرني في هذا المقام بيتان كثيرا ما يستشهد بهما أساتذة الخط العربي:

ربع الكتابة في سواد مدادها	والربع حسن صناعة الكُتّاب
والربع من قلم تسوي بريه	وعلى الكواغد رابع الأسباب

ـــ فُتَاتَة: كان أهل الأندلس يسمون ما يسقط من الخبز (فُتَاتَة) مع تحريفه فالمتفصّح منهم ينطق فاء الكلمة بالفتح بدل كسرها في حين أنّ الصحيح فُتاتة (بضمّ الفاء) والجمع فُتات بالضمّ كذلك، أمّا العامّة في الجزائر فإنّها تنطق هذه اللّفظة بالجمع هكذا (لَفْتَات) وبغض النظر عن التحريف الجلي للعوام لهذه الكلمة فإنّ جمعهم لها أنسب وأصح لأنّ من النّادر أن تسقط من الخبز فُتَاتَة واحدة ومن ثمّة فإنّ إعراضهم عن استخدامهم المفرد له ما يبرّره [18].

ـــ بْزِيمْ: كان الأندلسيون يطلقون هذا اللّفظ للإشارة إلى الحديدة التي تكون في طرف حزام السرج يُشرجُ بها أو التي تكون في الحزام وعند سكان الغرب الجزائري حسب ما ذكره عبد الجليل مرتاض تطلق على ما يُشَدُّ به النعل على الرجل[19]، بينما يُستخدم عندنا في منطقة الشرق الجزائري وبالتحديد في قسنطينة للإشارة إلى الحنفية التي تستخدم عادة في تزويد أو قطع الماء و الغاز عن البيت، وهذا اللّفظ تحرّفه العامّة سواء أكانوا من سكان الغرب أو الشرق حيث يسكّنون حرف الباء ويسبقونها بلام مفتوحة (لَبْزِيم) بينما الوجه هو إبزيم وجمعه أبازيم،

وقد استخدم هذا اللّفظ كثيرا في أشعار القدماء مع ملاحظة إمكانية وروده بالنون أي أن ميمه مبدلة نونا ويجمع حينها على أبازين، قال أبو داؤد الأيادي:

من كلّ جرداء قد طارت عقيقتُها وكلّ أجرد مسترخى الأبازين[20]

ـــ ثَالُولَه: العامة في الأندلس كانت تسمي ما يخرج من الجسم ثالولة ويجمعونها على ثَالُول والصواب ثُؤْلُول بضم الهاء والهمز واحد مذكر والجمع ثآليل، ونحن نتفق في عاميّتنا مع أهل الأندلس في المفرد والجنس ونختلف معهم في النطق لأنّنا نقول في الواحدة تُلالة بضمّ التّاء المثنّاة ونجمع التُلالة تُلال على وزن غُراب[21].

ـــ حَنْبَلْ: تتّفق العامّة في الجزائر مع عوام الأندلس في تسميتهم لبعض بُسط الصوف حنبلا لأنّ هذا الفراش من الصناعات التقليدية الجزائرية المشهورة، لكـــنّ بعضّ اللّغويين يرون أنّ الحنبل هو الفرو.

ـــ خَمَّمْتْ: كان أهل الأندلس يقولون خَمَّمْت الشيء تَخْمِيمًا إذا قدّرته والصواب خمّنت بالنون وهو من التخمين أي القول بالحدس كما قال الجوهري، بينما ذكر أبو حاتم أنّ هذه الكلمة (التخمين) أصلُها فارسي من قولهم خمانا على الظنّ والحدس[22]، وقال ابن دريد: (فأمّا قول النّاس: خمنت كذا وكذا تخمينا إذا حزرْته فلا أحسبه عربيا صحيحا)[23].

وبغضّ النظر عن منزلة هذه الكلمة في الفصحى سواء أكانت عربية أم معرّبة أم مولّدة فالعامّة عندنا تستخدمها كثيرا في تواصلها اليومي، وعادة ما يؤتى بها في تركيب للاستفهام عن الشيء الذي يؤرق الإنسان والذي عادة ما يجعله يلوذ بالصمت ويسرح بذهنه بعيدا عمّن هم حوله.

ح ـــ ألفاظ عامية محرّفة عن عاميّة لهجة سكان صقلية:

فكما تأثّر سكان المناطق الغربية من الجزائر بلهجة أهل الأندلس لقربهم منها كذلك كان الشأن بالنسبة لبعض المناطق الشرقية القريبة من صقلية غير أنّ ألفاظ هذه الجزيرة ذات الأصول العربية لم يعد لها وجود إلاّ ما رصدته بعض الدّراسات على أنّها شواهد لبقايا تلك اللّهجة في العاميّة الجزائرية التي عملت على تحريف لهجة الصقليين الذين حرّفوها بدورهم عن الفصحى:

ـــ رْتِيلَه: وكان الصقليون ينطقونها الرُّثيلي يالثاء المثنّاة أو المثلّثة وصوابها بالتاء المثنّاة وفي الصحاح: (الرتيلا جنس من الهوام ويمدّ أيضا)[24]، والعامّة في الجزائر تنطقها رتيلة بالتاء الفصيحة وقد نجمعها على رتيلات وما تنسجه من خيوط متشابكة رهيفة يدعى عند سكان الغرب الجزائري (خْمَار)، فيُقال: خمار رتيلة، ولعلّ هذا قريب من الخمرة بالضم فوق الخاء وهي سجادة تعمل من سعف النخل وترمل بالخيوط [25]، وكثيرة هي الكلمات المشتقة من هذا الجذر التي تدلّ على ما توارى عن النظر واختفى ومنه: خمر عني فلان إذا توارى وأخمرت الشيء أضمرته ويقال وجدت خمر الطيب أي ريحه لأنّه يشمّ ولا يُرى وخمّر فلان شهادته أي كتمها والتخمير التغطية....وهذه الدّلالات كلّها تؤكّد سلامة الدّلالة العاميّة عندنا في التعبير عن نسيج الرتيلاء بهذا الإسم وهذا دون أن نغفل خمار المرأة[26].

ـــ مُفَرْطَح: يقول الصقليون لكلّ ما نبسط من الأشياء مُفرطح و كذلك العامّة في الغرب الجزائري تنطقه مع ملاحظة أنهم يشكّلون حرفه الأوّل بالسكون في حين ينطقه أهل الشرق لمفرطح والوجه مفلطح باللاّم[27] ـــ مَهْرَاسْ: الصقليون ينطقونه بالزاي (مهراز) ويوافقهم في ذلك سكان الغرب الجزائري في حين يتلفظ به سكان الشرق بصورة أقرب إلى الفصحى لأنّهم يفتحون أوّله (مَهْراس)[28].

ـــ امرأة نَافْسَة: يطلق أهل صقلية على المرأة التي وضعت حملها امرأة نافسة ويوافقهم في ذلك أهل الشرق الجزائري بينما أهل الغرب يقولون امرأة نفيسة

والصواب نُفساء، ومن هذا نفست بفتح النون إذا حاضت ونفست بضم النون إذا ولدت[29].

ـــ البُلاَّرِج: أهل صقلية كانوا يطلقون هذا اللّفظ ويريدون به جنسا من الطيور القواطع المسمّى: اللّقلق أو اللّقلاق، والصواب بلّورج أمّا العامة عندنا فيختلفون في نطقه فتجد أهل الشرق ينطقونه بَلاَّرَج في حين يتلفظ به أهل الغرب بْرَارَج بإبدال اللاّم الأولى راء[30].

ـــ الغُمَيْضَه: يطلق أهل صقلية على إحدى لعب الأطفال (الغميضة) وهو ما يتّفق مع ما يعرف عندنا تماما مع اختلاف في صور المنطوق بين سكان الغرب الجزائري وشرقه فبينما ينطق أهل الغرب هذه اللّفظة بالشكل نفسه الذي كان ينطقها به الصقليون نجد أهل الشرق ينطقونها غمّايضة.

ومضمون هذه اللّعبة أن تجعل على العينين عصابة ويشرع معصوب العينين في البحث عن أترابه المتوارين فإن ضبط أحدهم وهو معصوب العينين وضعت العصابة على المضبوط وهكذا، والصواب هو الغميض والغميضاء[31].

ط ـــ تراكيب لهجية جزائرية محرّفة عن العاميّة البغدادية:

أمّا ما يقال عن لهجة أهل بغداد فهو أنموذج آخر لهجرة بعض الألفاظ العاميّة في الأقطار العربية واندماجها في نظيراتها الأخرى نظرا لصلة المجتمعات العربية بعضها ببعض قديما في العهد العثماني الذي مكّن من التقاء أطراف الوطن العربي بالرغم من انقسامه إلى مناطق إدارية عملت الدولة آنذاك على تحديدها، فهذه الأمثلة المأخوذة من اللّهجة البغدادية يمكن أن يكون لها مثيلات في بقيّة لهجات الدول العربية لاسيما المجاورة لها كالأردن وسورية وغيرهما، والشواهد الآتية توضح ذلك:

ــ العامّة في بغداد كانت تقول مُسْتَأْهَل لكذا وهو غلط لأنّ المستأهل متخذ الإهالة، وهي ما يؤتدم به من سمن ودسم اللّحم والشحم والصواب أن نقول: فلان أهل لكذا كما جاء في القرآن الكريم: ﴿ هو أهل التقوى وأهل المغفرة ﴾ المدثر 56، وفي عاميتنا الجزائرية ندلّ بهذا على معنى الاستحقاق شرّا كان أم خيرا ولا يستخدم فيها إلاّ الفعل المضارع: (هو يستاهل كذا) بدون همز أي يستحقّه أو هو (مَايَسْتَهَلْش) كذا أي لا يستحقّه أولا يستحقّ ما لحق به من ضرر وأذى أو ما ألصق به من تهمة أو وصف به من وصف مشين ومهين، وذلك فإنّ هذه الكلمة قد تستعمل ويراد بها الاسترحام والتبرئة ونحوهما إلى جانب دلالتها الأصلية في الفصحى وواضح أنّ الفرق بين اللّهجة البغدادية والجزائرية أنّ الأولى تستخدم في تعبيرها اسم الفاعل وأنّ الثانية تستخدم الفعل المضارع في ذلك لكنّهما تتفقان على استعمال المزيد(32).

ــ عَلّمْت عْليه: والأفصح أعلمت على الشيء ونطق عامّة بغداد يتّفق مع النطق عندنا لنفس التركيب، وواضح أنّ العامّة عندنا وفي بغداد فرّوا من التحقيق إلى التسهيل فوقعوا في التضعيف(33).

ــ مْشِيت حتّى عْيِيتْ: تتفق اللّهجة البغدادية مع اللّهجة الجزائرية في قولهم: مشيت حتّى عييت بإسقاط الألف وكسر الياء والصواب: مشيت حتّى أعييت لأنّ عييت يقال لما يلتبس علينا من الأمور، فلا ندري ما وجهها ونقول منه: راني عيّان أي أراني مُعْيِيا وكان طبيعيا أن تسقط الهمزة من مُفْعِل لتتحوّل إلى فعلان ما دامت أنّها سقطت من أفعل(34).

ــ الشْفَارْ: العامّة في بغداد تسمّى مثلنا الشعر النابت على حروف الأجفان (أشفار) مع ملاحظة أنّنا نسقط الهمز والأفصح أن يقال الهُدب بينما الأشفار هي حروف الأجفان.

فهذه الحقول الثلاثة الأخيرة لها المئات من الشواهد في كتب لحن العامّة في التراث العربي حيث اقتصرنا على ما انتقل منه إلى العاميّة الجزائرية وبقيت بعض استعمالاته في الحديث اليومي.

ي ــ أمثال شعبية:

ــ بْلَغْ الُموسْ لَعْظَمْ: يريدون بلفظ (الموس) اللّفظ العربي الفصيح (الموسى)، وإذا ما استثنينا إسقاط العامّة للألف من أداة التعريف في كلمة العظم فبقية المثل لا غميزة فيه.

وهذا المثل يضرب للشدّة حين تبلغ مداها وللشر حين يستفحل أمره وهو يؤدي المعنى نفسه الذي يرمز إليه المثل العربي (بلغ السيل الزبى)[35].

ــ ضَرْبَه بَالفَاسْ خِيرْ مَنْ عَشْرَه بَالقَادُومْ: وهذا المثل يضرب حين يراد تفضيل شيء واحد عظيم أحسن من أشياء كثيرة صغيرة أو حقيرة، لأنّ الضربة بالفأس أكثر تأثيرا في الأرض أو في سواها من القدوم.

وباستثناء اللّحن الواقع في كلمة عشرة لأنّ الأصل أن يقال عشر عملا بقاعدة حكم العدد مع المعدود وكذا لحنهم في جعل القاف معقودة فالمثل فصيح إلى حدّ بعيد.

ــ مَعْزَه وُلُو طَارَت: يريدون بلفظ (معزة) ماعزة ويضرب هذا المثل لموقف التصلّب والعناد الذي يتخذه بعض النّاس في مجال الحجاج، فمن النّاس من يصرّ على موقفه ورأيه لا يريم عنه أبدا، ويروي العامّة قصة طريفة في سبب إرسال هذا المثل فقد زعموا أنّ رجلين من سكان البادية تراءى لهما شيء من بعيد أسود اللّون، فقال أحدُهما: انظر إنّه غراب فقال الثاني: أنت مخطئ إنّما ذلك الجسم الأسود الذي ترى إنّما هو ماعزة. قال الأوّل: بل غراب وإن لم تصدّق فانتظر بنا قليلا حتّى نتيقّن فيما نحن فيه نختصم فإن طار فإنّه غراب كما أقول وإن لم يطر

فإنّه ماعزة سوداء اللّون كما تزعم أنت، وما هو إلاّ وقت قصير حتّى حلّق الجسم الأسود في السماء وتأكّد لهما أنّه غراب ولكن الشخص الذي كان يعتقد أنّه ماعزة قال في شيء من المكابرة والتحدّي: معزة ولو طارت.(36)

ــ مُولَى الدَّارْ مَا يْفَرَّطْ وَالضَّيْفْ مَا يَتْشَرَّطْ: ومضرب هذا المثل واضح.

ــ هُوَ يَطْلُبْ وَمَرْتُو تْصَدَّقْ: يريد العوام بلفظ (يطلب) يتسوّل وحذفوا التاء الأولى من (تصدّق) على عادة العرب في مثل ذلك ومنه قوله تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بحبلِ اللّهِ جميعًا ولاَ تَفَرَّقوا﴾ آل عمران103؛ أي و لا تتفرّقوا وهذا في العربية الفصيحة مطّرد، والمثل يضرب للمرأة المبذّرة ذات الزوج الفقير ولكلّ حال تضارعها(37).

ــ الغِيرَه وَالحِيرَه تْرُدّْ العْجُوزْ صْغِيرَه: وربّما يكون هذا المثل أدخل في باب الحكم منه في الأمثال، وهذه الحكمة فصيحة سليمة التركيب إذ كثيرا ما يرد لفظ (رد) بمعنى صار أو صير(38)، ولا أدلّ على ذلك ممّا ورد في شعر لعبد الله بن الزَّبير: (بفتح الزاي)

فردّ شعورهُنَّ السودَ بيضا ورَدّ شعورهُنَّ البيضَ سُودَا

والملاحظ على هذه الحقول أنّ معظمها لاسيما الحقل الأوّل قد لقي رواجا كبيرا في العاميّة الجزائرية بل إنّ مثل هذه الألفاظ صار لها حضور في الكتابات الرسمية ووسائل الإعلام بل إنّها بدأت تتوغّل رويدا رويدا في الكتابات الأكاديمية.

الخـــاتمـــة:

تضمّنت هذه الدّراسة جملة من الآراء حول واقع اللّغة العربية الفصحى في العاميّة المعاصرة عامّة والعاميّة الجزائرية خاصّة التي استفحل وجودها في المؤسسات الإدارية والعلمية وتسرّب لحنها إلى الخاصّة بعدما كان مقتصرا على عوامهم، حيث أصبح الأمر بينهما سيّان يهدّد باندثار الفصحى من الخطابات الرسمية والكتابات الأكاديمية نظرا للبعد المتزايد عن مصادر المعرفة اللّغوية المتمثّلة في ما تضمّنته مصادر أصول التراث، إذ أنّ وقاية اللّغة الفصحى لم تزل قائمة إلاّ من خلال ما يحفظه المجتمع من نصوص للذّكر الحكيم، وهذه بعض المختصرات التي تلخّص أشياء كثيرة وردت في نصّ المقال دون شرح مستفيض:

1ـــ إحلال العاميّة محلّ الفصحى نعرة من نعرات الفكر الإستشراقي لّما استعصى عليه إحكام القبضة على مقوّمات هذه اللّغة حيث سعى إلى استئصال شأفتها وتغييبها تدريجيا عن الحضور الاجتماعي عند حدود التعامل اليومي.

2 ـــ إنّ الذين حملوا لواء الدعوة إلى العاميّة وشجّعوا نماءها هم الذين لم يستطعموا مذاق اللّغة العربية الفصحى لعلّة في فطرتهم اللّغوية.

3ـــ لقد أعمت العاميّة بصائر الخاصّة من المثقّفين قبل عوامهم وجعلتهم يسلسون انقيادهم لرغبات أعداء هذه اللّغة الذين اجتهدوا في إبعادها من واقع الاستعمال رويدا رويدا باسم حجج واهية أقلّ ما يقال عنها أنها نزعات عصبية لا تستند إلى منطق رأي أو دليل علم، ففي الوقت الذي تسعى فيه الدول إلى ترقية لغاتها التي تفتقد إلى أدنى مقوّمات اللّغة نعمل نحن على تهميش لغة هي أقدر على أن تجمع شتاتنا وشتات غيرنا من حولنا بوصفنا نحمل لواء استقطاب الآخر لحضارة إنسانية مثلى في ظلّ تزايد مدّ العولمة.

4ـ تغذية نزعة المناداة بالعاميّات مآلها في النهاية هو خلق أكبر فجوة بين أواصر المجتمع الواحد في البلد الواحد ضف إلى ذلك بقية المجتمعات العربية التي بالرغم من نبذها لهذه اللّغة فقد بقيت عنوان هويتهم في أي مكان يحلون فيه.

5ـ تشجيع العاميّات نظرة استشرافية لوضع لبنات عودة القبلية المقيتة التي باتت بوادرها وشيكة في الجزائر مع ظهور نزعة التفاضل بين اللّهجة الأمازيغية والعربية هذه النزعة التي جعلها البعض مدخلا للتباين الحضاري بين حضارتين وكأنّ الإسلام لم يوحدهما من قبلُ طواعية برضا الجميع.

6ـ القضاء على الأميّة والجهل سيُسهم حتما في التقليل من حدّة استخدام العاميّات في الأوساط الاجتماعية ومن ثمة تقليص دورها بوصفها وسيطا إبلاغيا لاسيما في وسائل الإعلام.

7ـ تسارع اكتساب العاميّة انطلاقا من منابر العلم أنفسها سيجعل العربية الفصحى في أذهان الأجيال القادمة لغة اللاّوعي واللاّحضور في مسرح العولمة المتزايد.

8ـ تشدّق البعض بصعوبة اللّغة العربية وتعدّد أساليبها وأنساقها هو الذي ساعد على نموّ المطالبة بإحلال العاميّة محلّها.

9ـ إن لم نسارع إلى نبذ الدعوة إلى العاميّة ووقف زحفها ستمتدّ العدوى حتما إلى الصفوة من أبناء هذه اللّغة الذين بدأت بعض كتاباتهم تنصهر في سياقات العاميّة وأساليبها من خلال التراكيب التي غزت كتاباتنا الأكاديمية العلمية.

10ـ التهجّم على اللّغة من الدّاخل باسم النقد العلمي هو أخطر ألف مرّة من تلك الإدّعاءات التي تتهم بها اللّغة من خارج قطرها.

11ـــ ارتباطنا بالفصحى هو ارتباط بالموروث الحضاري الـــذي ارتضـــيا الانتساب إليه طواعية طوال أربعة عشر قرنا، فابتعادنا عنها سيحول دون فهمنـــا لشرائع ديننا الذي هو من مرتكزات خصوصيتنا الحضارية.

12ـــ محاكمة اللّغة الفصحى غيابيا و في عدم حضورها في واقع الاستعمال اليومي هي محاكمة جائرة إلى أن يشهد الواقع بخلاف ما يقوله أدعياء العاميّة عنـــد العودة بها إلى ما كانت عليه من قبل حين استأثرت ببناء فكر حضارة مـــا زالـــت شواهدُها حاضرة إلي اليوم، وتكفي شهادة غيرنا في حقّ هذه اللّغة عنـــدما قـــال توينبي أنّها الرباط الوثيق الذي يحمي البلاد العربية من التفكك.

هوامش المادة العلمية:

(1) البداية المجهولة لتجديد الدرس النحوي في العصر الحديث: سامي سليمان أحمد، تقديم: حسين نصّار، ص10 من المقدّمة، ط1، 2004م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.

(2) ينظر النماذج المختلفة التي ساقها الدكتور عبد الجليل مرتاض في كتابه تراكيب لهجية عربية جزائرية في ظلّ الفصحى ص43، دط، 2004، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر.

(3) فندريس: اللّغة، ترجمة: القصّاص والدواخلي، ص315، دط، 1950، مطبعة البيان، القاهرة، مصر.

(4) voir , khaoula Taleb Ibrahimi, les algériens et leurs langues, 2eme édition, Algérie : 1997, édition el hikma P53/64

(5) قضايا معاصرة في الدّراسات اللّغوية والأدبية: محمد عيد ص75، دط، 1989م، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(6) ينظر أخطار الإعلام على اللّغة الفصحى التي رصدها الأستاذ: أحمد بن محمد الضبيب في كتابه: اللّغة العربية في عصر العولمة، فصل: اللّغة العربية والإعلام: الواقع والمأمول، ص167، ط1، 2001م، دار العبيكان، الرياض، السعودية.

(7) بحوث ندوة ظاهرة الضعف اللّغوي في المرحلة الجامعية: صلاح الدين صالح حسنين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 84/2، ط1، 1997م، كلية اللغة العربية، الرياض، السعودية.

(8) العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى: عبد المالك مرتاض، ص71، دط، 1981م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

(9) البخلاء: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: طه الحاجري ص201، دط، 1963، دار المعارف، القاهرة، مصر.

(10) البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 18/1، دط، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(11) العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى: عبد المالك مرتاض ص22.

(12) ينظر البيت في ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: إحسان عبّاس، ص88، ط2، 1967م، نشر وزارة الإعلام، الكويت، والشعر والشعراء (طبقات): ابن قتيبة، ص52، ط3، 1984، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

(13) العاميّة الجزائرية وصلتها بالفصحى: عبد المالك مرتاض ص 52

(14) ديوان لبيد ص103.

(15) تراكيب لهجية عربية جزائرية في ظلّ الفصحى: عبد الجليل مرتاض، ص8، دط، 2004، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر.

(16) المرجع نفسه ص8

(17) المرجع نفسه ص 10

(18) المرجع نفسه ص 8

(19) المرجع نفسه ص7

(20) ظاهرة التبادل الصوتي بين اللاّم والنون مطّردة في اللّهجات العربية، وقد ذكر ذلك ابن السكيت في كتابه الإبدال،ص68، تحقيق: حسن محمد شرق، دط، 1978م، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر.

ينظر البيت في معجم لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور، 94/12، دط، دت، دار صادر، بيروت، لبنان.

(21) تراكيب لهجية عربية جزائرية في ظلّ الفصحى: عبد الجليل مرتاض ص31

(22) المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرّي، ص112، دط، 2003م، دار الحديث، القاهرة، مصر.

(23) جمهرة اللّغة:أبو بكر محمّد بن الحسن ابن دريد الأزدي738/1، ط1، 2005م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(24) الصحاح (تاج اللّغة وصحاح العربية): أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي،1394/4، ط1، 1999م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(25) المصدر نفسه165/2.

(26) تراكيب لهجية عربية جزائرية في ظلّ الفصحى: عبد الجليل مرتاض ص52.

(27) المرجع نفسه ص67.

(28) المرجع نفسه ص67 .

(29) المرجع نفسه ص72.

(30) المرجع نفسه ص72.

(31) المرجع نفسه ص65.

(32) المرجع نفسه ص102.

(33) المرجع نفسه ص105.

(34) المرجع نفسه ص107.

(35) مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمّد الميداني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،93/1، دط، دت، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(36) العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى: عبد المالك مرتاض ص129ـ130

(37) المرجع نفسه ص133

(38) المرجع نفسه ص133

البحث اللساني وتعليمية اللغة العربية

مقاربة لسانية في كتابات عبد الرحمن الحاج صالح

د/نواري سعودي

قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة فرحات عباس- سطيف

المقدمة:

شكلت اللغة مظهرا من مظاهر الحياة البشرية التي لفتت إليها الانتباه مبكرا، بوصفها واسطة عجيبة لنقل الأفكار والمشاعر، ولولاها لتعذر كل تواصل، وبالتبعية كل إنتاج فكري، ولظلت آفاق الفكر الإنساني حبيسة أذهان أصحابها لا تبرحها، وليس من الغريب حينئذ أن يحد الإنسان بكونه الحيوان الناطق، وهو لا يعني هدرا لبقية مكونات الشخصية البشرية، أو مختلف أبعادها التي تعد اللغة واحدة منها، بل كان ذلك التعميم لما للغة من مكانة لا تدفع.

فاللغة شبيهة بمعبود التمر الذي تحكي كتب التاريخ أنه كان يضحك عمر رضي الله عنه كلما ذكر حاله معه، إله يصنعه بيديه لكنه لا يفتأ يلتف عليه، فيأكله إذا هو أحس بالجوع، وهو حال البعد الوظيفي للغة، مع عامة الناس، كما أنها في سحرها الإنسان وإشغالها له، وإعجابه بها، شبيهة بما كان ينحته الإنسان أو ينجره، وفي أقل الأحوال يخلع عليه معنى الإلهية، ويقدم له آيات المحبة والخضوع، وهو البعد الآسر في اللغة، أو بعدها العلمي مع الدارسين.

وفي الحالين يستمر ارتباط الجوهر الإنساني باللغة، لقد شارك الإنسان غيره من المخلوقات في صفة الحيوانية، التي ترتبط أساسا بعنصر الحياة والحركة، لكنه اختص ضمن هذا الجنس الأكبر، كما يرى الشهرستاني، بنوعه المنحصر كجزء مهم في الحد المنطقي، بالنطق الذي جعله الله سمة فارقة وميزة تفضيل للآدمي، حينما قال في سورة الرحمن(آ3-4) [خَلَقَ الإنسَانَ، عَلَّمَهُ البَيَانَ]، وهو تكريم لمطلق الإنسان دون اختصاص، ثم إنه تعالى جعل البيان والنطق والكلام من أعظم مقومات الإيجاد، وذلك في قوله تعالى من سورة البلد(آ8-10): [أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ"، دون أن يكون المقصود العضو، بل أثره، وهي نعمة، ومنة موجبة للتفكر، الموصل إلى سبيل الاهتداء: [فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ](آ11). في هذا السياق تأتي هذه الدراسة لتكشف عن بعض خصائص

الاكتساب اللغوي، وكيفية الإفادة من اللسانيات في تعليمية اللغة العربية على وجه الخصوص عند واحد من أهم علماء اللسانيات في الجزائر، أعني عبد الرحمن الحاج صالح، وقد اعتمدت منهجا مركبا في التعامل مع مؤلفاته ذات الصلة، فكان للمنهج الاستقرائي حظه في تتبع مواطن ذلك التعالق، وتلك الإفادة، كما كان في الأثناء الاستعانة بالمنهج التحليلي لبعض "القولات"، التي يمكن أن تشكل البوابة النظرية في تعليمية العربية، بل وفي كل لغة، مع حفظ ما للعربية من خصوصية.

المسار التاريخي للسانيات:

لاشك بعد هذا أن تحظى اللغة باهتمام الباحثين واللغويين والعلماء عبر مر العصور، ويكفي أن نعلم أن أهم الإشكاليات التي كثيرا ما تتصدر البحث اللساني في الدراسات القديمة أصل اللغة ومنشؤها الأول[1]، لقد اختلف هؤلاء بين قائل بالتوقيف والإلهام، أو بأنها من صنع الطبيعة، وبين قائل بالتواضع والاصطلاح، وقد انسحبت تلك النظرات المختلفة على علاقة اللفظ بمعناه، التي لم تخرج عن كونها علاقة مبررة طبيعية أزلية، وفق القول الأول في أصل اللغة، أو عن كونها علاقة حادثة اعتباطية بالتعبير الحديث، وفق القول الثاني، كما أثارت علاقة اللفظ بالشيء المدلول عليه، أو المرجع، أو الموجود في الأعيان، انتباه دارسي اللغة منذ القديم، ومثل تلك الآراء المتباينة وجدت عند علماء اللغة الهنود والصينيين واليونانيين والعرب، وصولا إلى لسانيي العصر الحديث، وإلى أيامنا هذه، التي اختلطت فيها الدراسات اللسانية بعلوم أخرى، لاسيما الدراسات الفلسفية، فصار الحديث عن اللغة وجملة قضاياها، يعني المعالجة الفكرية والثقافية لحياة الإنسان، أو بعبارة أكثر

[1]-يراجع للتفصيل روي هاريس وتولبت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ج1، تعريب شاكر الكلابي، الكتاب الجديد، ص25 وما يليها- أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، الطبعة الخامسة1998، ص18 وما بعدها- أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر2002، ص05 وما بعدها.

دقة واختصارا: لقد صار الإنسان في خضم الاهتمام باللغة-كما يقول المسدي- محورا للدراسات اللسانية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها[2]، ولئن كانت الدراسات اللغوية جزءا لا يستهان به في النظام الفلسفي للرواقيين[3]، فإننا نشهد في عصرنا الثنائية نفسها: لغة-فلسفة، ولكن هذه المرة، يعمد إلى الفلسفة باعتبارها مدخلا، أو مساهما في التعامل الجدي مع اللغة.

لقد انطلقت الدراسات اللسانية الحديثة لدى الغربيين، عبر مسيرتها الطويلة التي قطعتها، من التراث اليوناني الذي لا يكاد هؤلاء ينكرونه[4]، بل إنهم يرون أنفسهم امتداد شرعيا له، خلاف ما فعلنا نحن حيال موروث يمتد لقرون طويلة، فكانت البداية مع النزعة التاريخية والمقارنة، ممثلة في جهود اللغويين من أمثال وليم جونز (1746-1794)، الذي يرتبط التأريخ لبداية هذا النهج من الدراسة اللغوية بكشوفاته، وتحديدا منذ أن أعلن عن الوقوف على وجوه القرابة بين اللغة السنسكريتية واللغة اليونانية واللاتينية وبعض الهندوأوروبيات.

غير أن جونز، كما يرى بعض الباحثين، لا يعد أول من نبه إلى وجود أوجه القربى تلك، فهناك غربيون سابقون له متقدمون عليه، كالفرنسي (coeurdeoux)، والإيطالي(filippoSassetti)، الذي سجل إعجابه باللغة الهندية القديمة، مشيرا إلى ما لاحظه من قرابة بين كلمات فيها، وبين كلمات من الإيطالية، غير أن تزامن تقرير وليم جونز مع التوغل الاستعماري لبلاد الشرق، والإحساس بلذة التفوق والغلبة، هي التي جعلت جهوده وأعماله أكثر شهرة[5].

---

[2]-التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص21.

[3] ر.هـ. روبنز: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر1997، ص44.

[4] قال روبنز في كتابه آنف الذكر: "وبالطبع لم يكن اليونانيون هم الرواد الأوروبيين في علم اللغة وحده، فالحياة الفكرية لأوروبا ككل، أي تفكيرها الفلسفي والأخلاقي والسياسي والجمالي، تجد أصلها في أعمال المفكرين اليونانيين، وإلى الآن يمكن للمرء أن يعود مرة بعد أخرى لما أخذناه من نشاط اليونانيين في مجال الفكر من أجل إثارة الحافز والتشجيع، فالإنسان المعاصر يشعر بوشيجة فكرية لا تنكر مع اليونانيين لا يشعر بمثلها تجاه حضارة أخرى قديمة أو معاصرة" ص33. فأين نحن من هذا الوفاء الأعمى؟!

[5] موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص224-225- اللسانيات النشأة والتطور، ص61.

والحقيقة أن الدراسة المقارنة تتضمن في كثير من جوانبها الدراسة التاريخية، غير أن من الغربيين من يعتبر أن التفريق بينهما غير ممكن، فحيثما كانت التاريخية تبعتها خاصية المقارنة والعكس صحيح، وقد نص (Antoine Meillet) على أنه "..وعلى الرغم من أن النحو المقارن قد درس في فرنسا منذ خمسين عاما، فيجب أن نقر أنه لا يوجد علم من هذا القبيل، وإنما يوجد منهج مقارن ليس إلا. وما نسميه نحوا مقارنا خلافا للأصول العامة ما هو إلا شكل معين من اللسانيات التاريخية، ثم إن الذي يقوم بتطبيق النحو المقارن على لغة ما، إنما يقوم بإرساء تاريخها مستعينا بالأضواء التي يوفرها المنهج المقارن"[6]. إن المقارنة لا ينحصر فضلها، كما يرى (Georg Mounin) في كونها توضح وشائج القربى بين اللغات فحسب، ولكن سلسلة النصوص غير المنقطعة، أي التي يقارن بينها، كانت تحث على نقل مركز الاهتمام في مجال البحث اللغوي إلى أبعد من إثبات القرابات الموجودة، إنها تنتقل به نحو دراسة القوانين التي تحكم الانتقال من حالة معينة للغة، إلى أخرى لاحقة بها زمنيا، وبناء على هذا فقد صارت الدراسة النحوية المقارنة للغات بالفعل دراسات تطورية، وهو ما يطلق عليه اللسانيات التاريخية[7]، أو كما قال (Robins) لقد "كان استعمال المقارنة باعتبارها مفتاحا للتاريخ المبكر"[8].

إذا كان القرن التاسع عشر هو زمن اللسانيات التاريخية والمقارنة بامتياز "لإثبات المراحل التطورية التي تمر عليها اللغة، وإثبات القرابة بين اللغات باستعمال مناهج المقارنة التاريخية"[9]، فإن القرن العشرين، لاسيما النصف الأول منه، يعد ضمن التطور التاريخي للسانيات الغربية عصر البنية، وما ذلك في حقيقة الأمر إلا رد فعل

[6] اللسانيات النشأة والتطور، ص65.
[7]-George Mounin: La linguistique, édition Seghers, Paris, 1987, p29.
[8] موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص282.
[9] عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ج1، ص24.

طبيعي حيال الإغراق في التاريخية، والإسراف في المقارنة[10]، على ما فيهما من فائدة.

إن مبدأ البنية الذي أرساه دو سوسير في مطلع القرن الماضي، عد حينها الأكثر جدوى في دراسة اللغة، في مقابل زاوية النظر التعاقبية التي لن تجر كبير نفع في فهم الأنظمة التي تشتغل وفقها اللغة الطبيعية، سوى معرفة حالة ما ضمن حقبة ما ضمن سلسلة مترابطة، ولا يعني التاريخ إلا اللغة المحنطة، أما لغة الاستعمال، أو اللغة الحية المتداولة، فلا تتضمن أي مكون تاريخي، ولا يختلط بها شيء منه، لأن ما نقوله لا يمكن أن يفهم من الامتداد الزمني للغة، إنما يفهم من خلال السياق الراهن، وفي داخل الخطابات التي ليست دائما إلا آنية في لحظة ما، بمعزل عن تاريخ اللغة[11]، وهذه ثنائية تقع في جملة عدة مبادئ نبه إليها دوسوسير، لكونها ضرورية ضمن النظرية اللسانية التي كان يصبو إليها، وهي: اللسان واللغة والكلام، المنهج الآني والمنهج التاريخي في الدراسة اللسانية، الطابع الفردي والاجتماعي للغة، اعتباطية العلامة اللغوية، الدال والمدلول، خطية العلامة، العلاقات التركيبية والعلاقات الترابطية أو الاستبدالية وسواها من المبادئ. ومن باب الحقيقة، فإن كثرة لا بأس بها من هذه المبادئ وغيرها، لها حضور في تراثنا اللغوي لا ينكره أحد ممن كان الإنصاف ديدنه، ولن نفصل في ذلك تفصيلا، وإنما يكفينا ضرب المثل، ففي مسألة خاصية الاعتباطية في العلامة اللغوية، وهي من أولى المسائل التي تعالج عادة في الدرس اللساني، نعثر على كلام نفيس للغويين كابن جني وبلاغيين

[10] عبد الرحمن الحاج صالح: مدخل إلى علم اللسان الحديث، مقال، مجلة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، العدد7، 1997، ص07.

[11]- Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale, tome2, édition Cérès, Tunis, 1995, p29.

ولا أدل على ذلك من أن الدراسة الصوتية تعد نظرية وآثارها محدودة للغاية في حال انفصلت عن الواقع الحي للغة وطريقة إصدار الأصوات، ذلك أن الاستعمال هو الذي يختبر القوانين الصوتية بل يصوغها أو يكيفها، كما تشهد به قوانين المماثلة والمخالفة الصوتية والتأثير الرجعي والتأثير التقدمي وهلم جرا. يمكن مطالعة رأي سوسير في المسألة في كتابه

Cours de linguistique générale, édition Talantikit, Béjaia, Algérie, 2002, p63.

كالجرجاني وفلاسفة ومتكلمين كالغزالي، وليرجع من أراد البسط إلى ذلك في مظانه.

لقد انتشر المنهج الوصفي البنيوي في جل أنحاء المعمورة لنصف قرن تقريبا فتبناه لسانيون أوروبيون، كبعض رواد مدرسة جونيف كشارل بالي وهنري فراي، وآخرون أمريكيون كفرانز بواز وإدوارد سابير وبلومفيلد، وشلة من اللغويين الروس الذين أسسوا النواة الأولى لحلقة براغ اللسانية، كجاكبسون وكارسيفيسكي وتروبتسكوي، دون أن ننسى حلقة كوبنهاغن ممثلة في بروندال ويلمسليف صاحب الجلوسيماتيك، وكذلك من لم ينضو تحت أي من هذه المدارس التي ذكرناها، ولكن مع ذلك استلهموا نظرية دوسوسير البنيوية في دراساتهم وأبحاثهم الحرة، كأندريه مارتيني، رائد الوظيفية الفرنسية، وجورج مونان[12]، حتى تحولت الفكرة التي تأسس عليها المنهج مدرسة لها ثقلها في إطار الدرس اللساني، وهي المدرسة البنيوية التي اعتمدت كتاب دوسوسير مصدرا، منه تنطلق وإليه تؤول، وبما أن المنهج في أصله الأول تعبير عن وجهة نظر، وبما أن وجهات النظر الإنسانية من خواصها التطور، فقد كان حتمية أن يتم تجاوز كثير من مقولات البنيوية من قبل البنيويين أنفسهم، والتأسيس لمد جديد، هو مد المنهج التوزيعي الذي خطه أبرز تلامذة بلومفيلد وأستاذ شومسكي فيما بعد زيليغ هاريس، ويقوم على مبدأ اختبار إمكانية انتماء وحدتين لسانيتين إلى الفئة نفسها، إذا وفقط إذا أمكن إحلال الواحدة منهما في السياق نفسه الذي لنظيرتها[13].

سبح المنهج التوزيعي ابتداء ضمن دائرة الاتجاه البنيوي، لكنه لم يلبث أن تحول عنه، ليؤسس لنفسه اتجاها جديدا، بدت ملامحه مع هاريس، هو التيار التحويلي[14]،

---

[12] عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر2007، ص168.

[13] ميلكا إفيتش: اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر الطبعة الثانية، 2000، ص287.

[14] يقوم علم اللغة التحويلي على مبدأ أساس وهو دراسة العلاقات القائمة بين مختلف العناصر الجملية، وأيضا دراسة العلاقات بين البنيات الممكنة في لغة من اللغات، أما فكرة التحويلية التي أرساها شومسكي كتتمة لا غنى

الذي كان البداية التي أسس عليها تدريجيا تلميذه نعوم شومسكي المدرسة التوليدية، ممثلة في أول كتبه صدورا سنة 1957 "البنى التركيبية"، وقد حاول هذا التيار أن يركز اهتمامه على المستويات العليا للكلام؛ أي التراكيب والجمل، معتبرا أن الطفل يولد مزودا بقابلية لاكتساب اللغة، وأنه من خلال سماعه جمل لغته، يكتسب المقدرة على توليد عدد لا متناه من الجمل، كما يمكنه ذلك أيضا من الحكم على الجمل التي يسمعها بالأصولية أو اللا أصولية، وهو ما يعد حدسا لغويا فعالا في اكتساب اللغة، لكن كل ذلك يجري بصورة مثالية، أي مثالية المتكلم، ومثالية البيئة اللغوية؛ أي تجانسها. لكن شومسكي يطوع مفهوم الحدس لسلطة العقل بحكم نزعته الرياضية الديكارتية، وعلى الرغم من أنه لم يشر إلى المكون الدلالي الذي يعنى بكيفية توليد المعنى وتلقيه وتفسيره، في أولى مؤلفاته، لكنه أثبته بعد ذلك مكونا ثالثا، زيادة على المكون الفونولوجي والمكون التركيبي، في كتابه "مظاهر النظرية النحوية" الصادر عام1965، لاسيما بعد الانتقادات التي وجهها إليه كاتز وفودور سنة 1963، وكاتز وبوستيل سنة 1964.

في خضم هذه الثورة اللسانية المتتابعة وجد اللسانيون العرب، وبخاصة في أقطارنا المغاربية، أنفسهم مخيرين بين أن يظلوا على ما تلقوه في بدايات القرن الماضي أثناء هيمنة البنيوية، وكثير منهم تلقوا تعليمهم في فرنسا أو بريطانيا، وبين أن ينظروا فيما يقدم إليهم من جديد، فتبنوا هذا النهج التوليدي لا من باب التقليد والاتباع لكل وافد، بل أظنه، وحسن الظن واجب، عن فهم وتمحيص، بدليل أن منهم من اجتهد في أن يقرأ الجهود اللسانية العربية التراثية، ويقف على نقاط القوة التي تصمد في وجه من يريد اقتلاع الأمة من جذورها، ولا أحد ينكر أصالة البحث اللساني المغاربي، وقد كان ذلك الاحتكاك في بدايات النصف الثاني من القرن

عنها للتحويلية، فتقوم على أنه بإمكا أي لغة أن تنتج عدد لا حصر له من الجمل انطلاقا من الجمل المستعملة بالفعل. يراجع رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة1417هـ 1997م، ص188.

الماضي، ولعل من أبرز اللسانيين الذين خاضوا غمار الدراسات اللسانية، وواكبوا تطوراتها المختلفة في تلك الحقبة، عبد القادر المهيري، وعبد السلام المسدي وغيرهما في تونس، وعبد القادر الفاسي الفهري، وأحمد المتوكل في المغرب، وعبد الرحمن الحاج صالح في الجزائر، هذا الرجل الذي جمع بين الاطلاع الواسع على قضايا علوم اللسان العربي، كما أثبتها القدماء في كتبهم، وبين ما قدمته اللسانيات المعاصرة من مناهج وطرق للتحليل اللغوي، ومن وسائل وتقنيات في دراسة اللغة، وقد ساعده في ذلك إتقانه لعدد غير قليل من اللغات كالفرنسية والإنجليزية، وللمنطق والرياضيات، فكان شخصية شبيهة بشومسكي نفسه، ولا أحسب أن هذه الأسطر توفي الرجل حقه، فهو أعرف من نار على علم، كما عرف باستماتته في الدفاع عن العربية وعن دارسيها الأوائل، على اعتبار ما تمثله من خلفية قومية ودينية.

لقد حاول الحاج صالح أن يشخص حالة البحث اللساني العربي في مراحله الأولى، وذلك في مقال نشره في مجلة اللسانيات في العام 1971، ينعت فيه البحث في هذا المجال في العالم العربي عموما بالتأخر، ومما قاله "إن الجهل المخيم الآن على المثقفين في البلدان العربية بالإضافة إلى هذه الفنون من المعرفة يكاد يكون شاملا، والفراغ المذكور يكاد يكون خلاء مطلقا على حد تعبير الفيزيائيين.. وكل ما هنالك هو محاولات شخصية ترمي إلى إدخال بعض المفاهيم في الدراسات الجامعية، وملاحظات مبعثرة يقتبسها الأساتذة من المؤلفات العربية فيدرجونها في محاضراتهم.."، لكنه يرسم الطريق الأمثل للنهضة في مجال الدراسات اللغوية العربية المعاصرة، وهو ما نحن في مسيس الحاجة إليه اليوم في الجامعات العربية. لقد أيقن الرجل كما يقول هو نفسه "أن الدراسات اللغوية لن يكون لها شأن إذا لم يرجع أصحابها إلى الخليل بن أحمد ويحاولوا أن يتفهموا ما قصده هذا الرجل العبقري بتعليلاته لظاهرة اللغة.. ويا حبذا لو درسوا في نفس الوقت نظريات علوم اللسان

الحديث، لأنه فيها من المعاني والمفاهيم، لو تدبروا لوجدوها شديدة الشبه بما يجدونه في تلك الكتب القديمة"[15]، والحقيقة ما ذكر، لأن الباحثين في غالبيتهم إما عاكف على التراث لا يعدوه، ولا هو يلتفت إلى منجزات العصر في اللغة والفكر والنفس والاجتماع، معتبرا أن القديم كله صحيح صحة مطلقة، وإما ضارب بإرث الأمة في عرض الإهمال متخذا إياه ظهريا، يتعبد بالجديد، ويتبع كل داع إلى محدث غير ناظر في صوابه وخطئه، ومن ثم يختصر ما يعيق البحث اللساني الجاد في العالم العربي عموما في سببين اثنين، ينشعب كلاهما إلى علل فرعية[16]:

*- مشكلة اللغة العلمية والمصطلحات.

*- مشكلة الأوهام العلمية الشائعة المسلمة، ممثلة في الخطأ في الأصول المنهجية، أي في فهم النظريات، وقد يمتد ذلك إلى عملية التطبيق، وإلى الكيفية الإجرائية.

وقد يجر الوهم، أو سوء الفهم، إلى الاعتقاد بأن كل نظرية لغوية تأتي من الغرب هي مطلقة الصحة، تنزل منزلة الحقيقة، وهو ما يستتبع هنة أخرى هي التعصب لما يوثق به، ويجزم بصحته. ويزداد الأمر سوءا، والخطب تعاظما، في ظل الجهل بالتراث[17]، مما يعني عدم وجود خلفية ينظر من خلالها إلى الأفكار والنظريات الوافدة، التي أثبتت طبيعتها البشرية مع مرور الوقت تطرق الزلل إليها، إن لم نقل تبييت السوء في غفلة منا.

وفي قراءاتي لما كتب الحاج صالح، وجدت لديه ميلا بينا إلى ربط الدراسات اللغوية النظرية بجانبها التطبيقي، والقصد هنا إلى تعليمية اللغة، وكيفية تيسيرها لدارسيها من أبنائها أولا، على اختلاف مراحل تعليمها، وقلما نجد من اللسانيين العرب من جمع بين هذه الاهتمامات، التي هي في حقيقة أمرها تتكامل لتستوي

---

15 بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص8-10.

16 نفسه، ص11 وما يليها.

17 ذكر الباحث الحاج صالح هذه الإضافات التي تحول دون نهوض الدرس اللساني في البلاد العربية في كتابه : بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص: 12، 13، 14.

على هامتها شخصيةُ اللساني الحق، الذي تجمعه دراساته للغة بغيره من ذوي الاختصاصات والفروع المعرفية الأخرى، فليس البحث اللساني ترفا فكريا لا يتمخض عن نتيجة تتحقق في حياة الناس، وتجيب عن تساؤلاتهم، وتحل بعضا مما يواجههم في تكوينهم وتكوين أبنائهم، إذ لا خير في علم لا يجر عملا، لذلك ارتأيت أن أتتبع، فيما صدر له، جملة القضايا ذات الصلة الوثيقة بالتعليمية عموما، وبتعليمية اللغة العربية خصوصا، وقد وجدت ملاحظات جديرة بالطرح والمناقشة، خاصة وأن المطلع على شؤون تعليمية اللغة العربية، يدرك كيف يختلط البحث النظري وتطوع نتائجه في خدمة العربية تعلما وتعليما، غير أن مثل هذه الفروع لا تزال تدب دبيبا، وتحاول أن تتبوأ ما تستحقه من مكانة في الجامعات ومراكز البحث ومعاهد التكوين على استحياء، حتى إنه لينظر إليها على أنها قاصرة على من ارتضى لنفسه تخصص علوم التربية ضمن الفرع العام (علم النفس)، وأن لا علاقة بينها وبين الدراسات اللغوية في أقسام اللغة العربية، وهو ما يجرنا، من أجل التوضيح، إلى الوقوف، ولو في عجالة، على فروع البحث اللساني.

فروع البحث اللساني:

إنه ومن المنطلق نفسه الذي قررناه آنفا، وهو أن اللغة هي القالب الذي تمتزج فيه كل الأبعاد المكونة لشخصية الجنس البشري، يتحدث الدارسون عن أن الدرس اللساني، ومن أجل أن يضمن لنفسه الاستمرارية، من جهة، ولنتائجه الصدقية، وللقوانين التي يرسيها لموضوع دراسته الاطراد والسلامة من جهة أخرى، لابد أن نضع في الحسبان أن هذا النوع من البحث متشعب متسع، فهو يأخذ من علم النفس، بما جد فيه من نظريات تعنى بالبعد الداخلي لمتكلم اللغة، ومن ثم الخروج من النظرات القديمة، التي كثيرا ما اتصفت إما بالسطحية أو بالأسطورية، وبيان ما يدخل في دائرة محفزات الاكتساب اللغوي أو معوقاته، وبما أن اللغة ليست ذات

تعلق بالجانب النفسي للفرد فحسب، بحكم أنه فرد ضمن جماعة، يرتبط بها بجملة من المواضعات، ويندمج فيها بحكم روابط الجنس الجامعة، فإن الباحث اللساني يجد نفسه ملزما بالتعريج على النظريات الاجتماعية التي لا تزال تترى من كل صوب، فيبحث اللغة من زاوية كونها نتاج تواضع جماعي، وتعبيرا عن هوية الفرد الذي يختزل بداخله الضمير الجمعي، سواء من حيث العوائد والسلوك، أو من حيث طرائق التفكير إلا فيما شذ؛ لأن لجملة تلك العوامل دورا في بلورة خصائص اللغة[18]، وهكذا الحال في جملة فنون وعلوم يعد الاطلاع عليها من مقام الضرورة، سواء تعلق الأمر بدراسة اللغة أو بتدريسها، ولابد أن ينظر إلى اللغة في كل هذا على أنها مكون إنساني متغير، وهي خاصية تتجاذب طرفيها مع أهم خاصية في المجتمع البشري، لأنه ما من شك في أن كل تجمع للأفراد لا يخضع للتطور في كل مناحي حياته لا يعد حقيقا بتسمية "مجتمع"، كما يقول مالك بن نبي[19]، بل هو أشبه بمستعمرات النمل القائمة على رتابة الغريزة المودعة، والخالية من كل إبداعية أو ابتكار، بل هي تجمع من العناصر المحدودة الوظائف اللاواعية، المرتبطة رأسا بدوافع الحاجة التي بها قوام الجنس وعوامل بقائه، لذلك وجدنا أنظمة الاتصال الحيوانية، كما اختبرها "فان فريش"، تأخذ سمة المحدودية واللا تغير من نمط حياة تلك الكائنات، أي أن حيوية اللغة ووظيفيتها وقيمتها نابعة من تغيرها، ذلك التغير المعلل، ولأهداف مرسومة في صورة تواضع، وبناء عليه يمكن حصر جملة فروع البحث اللساني بالأصالة أو بالتبعية المترلة معرفتها مترلة العلم الضروري في الآتي:

أ-علم النفس اللغوي، أو اللسانيات النفسية:

وهناك من يدعوه علم اللغة النفسي أو اللسانيات النفسانية (psycholinguistique)، ويعتقد أنه علم بدأ يشق لنفسه طريق وجوده، ويمكن

[18] يراجع: علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، دار نهضة مصر، 2000م، ص33- ص257.
[19] ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر- دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة1406هـ 1986م، ص16.

لنفسه خلال فترة الخمسينيات من القرن الماضي، وهو يهتم بجملة "الظواهر العضوية والنفسانية لإنتاج الكلام وإدراكه، والمواقف العاطفية والذهنية تجاه حدث بعينه من أحداث التواصل، والخلفية الثقافية والاجتماعية التي شكلت نفسية الفرد في مواجهتها"[20]، إنه بتعبير آخر يتعرض بالدراسة للأبعاد النفسية الموجودة داخل اللغة، وهي بصمات تحمل الطابع الشخصي، والخصائص الفردية لمتكلم اللغة الطبيعية أو مستعملها، بحيث يمكن أن تبرز المشاعر والانفعالات والطابع الوجداني له من خلال وسيلة الاتصال، فنقرأ على سبيل المثال حالته النفسية من طريقة نطقه إن كان متكلما، ومن خلال طبيعة القاموس المستعمل، والأساليب الموظفة وطبيعة الخط وهيئته، بل حتى من علامات الترقيم، وكيفية توزيع العبارات على الصفحة إن كان كاتبا[21]، ومن ثم أمكن الحديث عن النزعة المسيطرة على المتكلم، أعقلية هي أم عاطفية من جهة العبارات والأساليب، وطريقة الربط، وكيفية اشتقاق المعاني، ومظاهر التكرار، والوصل والفصل، كما أشار برجشتراسر في معرض تفريقه بين مقومات لغة الشعر ولغة النثر، وارتباط ذلك بمفهوم الجملة وعوارض التركيب[22]، كما تنال مسألة مقومات إنجاح عملية التواصل عند الفرد ومثبطاتها مكانة هامة، كقوة ذاكرته، وسرعة بديهته، وشجاعته وجرأته، أو ارتباكه واضطرابه، وعدم قدرته النفسية على السيطرة على الموقف الذي هو فيه، وهو ما شكل في وقت سابق بعض أركان التداولية، ويشكل على أيامنا هذه ما يعرف في أدبيات البرمجة اللغوية العصبية بأركان الحكمة الأربعة:الألفة، تحديد الهدف من

---

[20] اتجاهات البحث اللساني، ص309.

[21] جوليا كرستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991، ص61

[22] التطور النحوي للغة العربية، تصحيح وتعليق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة الرابعة، 1423، 2003، ص128، 129.

التواصل، إرهاف الحواس، ومرونة السلوك[23]، وهي أركان يبعد أن تُفْصَل فيها المحركات النفسية عن غيرها من مكونات الحدث اللغوي التواصلي.

إن الأمر أبعد من هذا، فاللغة انعكاس للتصورات الذهنية، وهي تنظيم اختزالي، ذو طابع نفسي لمعطيات العالم الخارجي، والدليل على ذلك اختلاف الألفاظ داخل اللغات الطبيعية، مع كونها تعبر عن حقائق ثابتة من حيث كونها موضوعات خارجية، فالتعبير عن مجال إدراكي واحد، أو حقل مفهومي دلالي واحد، وليكن هنا الألوان، يختلف من لغة إلى أخرى، كما يشير إلى ذلك جورج مونان، فلغة مثل السانغو Sango لا تعرف إلا ثلاثة ألفاظ هي[24]:

-Vulu : وتطلق على اللون الأبيض بمفرده.

-Vuku : وتشمل الدلالة على جملة ألوان مختلفة عندنا وعند غيرنا، وهي البنفسجي، والنيلي، والأزرق، والأسود، والرمادي، والبني الداكن.

-Bengmbwa: وتعين الأصفر، والبني الفاتح، والبرتقالي، والأحمر، والأشقر والأصهب.

فعلى الرغم من اشتراك البني الفاتح والداكن في الأصل، ولكن الاختلاف بينهما في الدرجة فحسب، إلا أنهما صنفا في هذه اللغة في زمرتين مختلفتين، وهذا بناء على تصور وخلفية نفسية معينة عند أصحابها، وإن نكن نجهلها، إلا أنها موجودة على أية حال، والأمر نفسه في بقية اللغات الطبيعية، في مختلف المجالات الإدراكية ومختلف ميادين الخبرات البشرية. وهو ما يعني أن اللغة ليست نقلا أو محاكاة للحقيقة الواقعية، ولو كان الأمر كذلك، لما اختلف الناس في الدلالة على ذلك الواقع، وإنما وظيفة اللغة أن تعكس نظرة الناس وانطباعاتهم حياله.

---

[23] جوزيف أوكونر، إيان ماك دير موت: أسلوب البرمجة اللغوية العصبية- الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى1425هـ 2004م، ص18-19.

[24]-la linguistique, p82.

إن الانطباعات النفسية والتصورات الذهنية الخاصة تلك، لا تبدو في اختلافات لغات الشعوب والمجموعات البشرية المتباينة فحسب، وإنما قد تقع بين أفراد المجموعة الواحدة، بناء على اختلاف السن أو الجنس، فالمرأة، بحسب دراسات حديثة، ميالة بطبيعة تكوينها النفسي والعقلي، وحتى البدني، إلى استخدام الألفاظ الأكثر تعبيرا عن قوة العاطفة، والأكثر ارتباطا بغلبة المشاعر، بما في ذلك الألفاظ المرتبطة بالتدليل، كما تتواتر عندها الكلمات التي تعبر عن التردد وعدم القدرة على اتخاذ القرار، تماشيا مع طبيعتها النفسية إلا في النادر، وهي كلمات يخضع استعمالها لانتقاء شديد، لتجنب ما هو معتم الدلالة، أو ما له إيحاءات غير محبذة، كما تميل في أسلوبها إلى كثرة التدقيق والتفصيل، وإلى التعبير عن كثير من المعاني المجردة بكلمات ذات دلالات حسية، وهي في كل هذا على خلاف الرجل[25].

إن مثل هذه القضايا وغيرها، مما يفصح عن ارتباط اللغة بالفرد وبمكوناته، ساعدت علماء اللغة من البنيويين في الاهتداء إلى نظريتين فيما يخص طبيعة اللغة[26]:

-أما الأولى فترى استقلال المعنى أو دلالة الكلمات عن الواقع.

-وأما الثانية فمفادها أن التصنيفات التي تجري داخل اللغة مرهونة بتصنيف الفرد متكلم اللغة، وبإدراكه للأشياء الموجودة في الكون، فبناؤها من ثم داخلي يحركه الفرد، ولا شيء آخر مفروضا من خارج اللغة. أو بتعبير آخر فإن الشيء الخارجي تختلف تسميته باختلاف الدلالة التي يخلعها عليه، وهي دلالة مبناها على الوعي بالمسمى، وهو وعي قد يحدث بدرجات متفاوتة وقد يتخلف، "كعصير العنب الذي يسمى عصيرا مرة، وخمرا مرة، وخلا مرة، بحسب تبدل الصورة على

---

[25]-يراجع في تفصيل هذا: أحمد مختار عمر، اللغة واختلاف الجنسين، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1416هـ 1996م، ص95 وما بعدها.

[26]-آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم ، علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2003م، ص161-162.

الموضوع الواحد"[27]، وهذا التوجه الذي دافع عنه (سابير) و(ورف) يعرف في الدرس اللساني بنظرية النسبية اللسانية.

ب-علم الاجتماع اللغوي أو اللسانيات الاجتماعية:

كثيرا ما حاولت اللسانيات، لاسيما مع دوسوسير ومن لف لفه، أن تتجاهل البعد الاجتماعي للغة، ورأى هؤلاء اللسانيون أن يتمحور عمل الدراسة والتحليل اللسانيين على العلاقات التي تربط عناصر البنية الداخلية منعزلة (clos)، مما يعني أن لفظ (اجتماعي) الذي نص عليه في دروسه، وهو يتحدث عن اللغة والكلام، لا يعني سوى الفردي المتعدد pluri individuel، ولا يعني كما يرى (لابوف) ما له تعلق بالتفاعل الاجتماعي بمعناه الواسع[28]، هذا في الوقت الذي كان ينادي فيه أنطوان مييه، وهو معاصر لسوسير، بمزاوجة الدراسة الداخلية للغة بالبعد الاجتماعي لحياة الإنسان الذي يختلط بجوهر اللغة، اختلاطا يصعب فيه أحيانا التمييز بينهما، فيتسائل الدارس هل تعد اللغة مدخلا مهما لدراسة البنية الاجتماعية، وطبيعة العلاقات التي تحكم الأفراد، أم إن العكس هو الأسلم، أي بأن ننطلق من دراسة الجوانب الاجتماعية التي تؤثر في حياة الإنسان، ومن ثم فهي تطبع اللغة بطابعها؟

لم تمنع حملة البنيويين على أفكار مييه من تأسيس علم جديد يمد اللسانيات بمعلومات مهمة في دراسة اللغة، سمي بعلم الاجتماع اللغوي في نهاية الستينات وخلال فترة السبعينات، يهتم بدراسة اللغة في ارتباطها بالتركيبة الاجتماعية، من منطلق كون اللغة ظاهرة مشتركة[29]، فكل تغير في البيئة الاجتماعية، والطبقة التي

[27]-ابن مسكويه: الهوامل والشوامل، تحقيق سيد كسروي، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى1422هـ 2001م، ص219.

[28]-لويس جان كالفي: علم الاجتماع اللغوي، ترجمة محمد يحياتن، دار القصبة، الجزائر، 2006م، ص24

[29]-كمال بشر: التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة، 2005م، ص194 وما بعدها – محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م، ص 21- اللغة واختلاف الجنسين، 33.

ينتمي إليها الفرد، يجر وراءه انعكاسا يظهر أثره في طبيعة اللغة المستعملة، وهو ما يعني التسليم بفرضية حتمية ارتباط المتغيرات اللغوية بالمتغيرات الاجتماعية إلى حد بعيد، فالثروة اللغوية لابن المدينة تختلف في كثير من وجوهها عما يمتلكه ابن الريف، وحتى الأساليب تتنوع لتنوع البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، الذي متى ما أساء استعمال اللغة يكون قد عرض عملية التواصل برمتها للخلل، كما حدث بين أبي علقمة وأعين الطبيب فيما ينقله صاحب عيون الأخبار، ولتجنب الزلل في التواصل لاختلاف الطبقة الاجتماعية يضطر طرف، ومن منطلق الأقوى والأضعف، المسيطر والتابع، إلى تعديل لغته لمجاراة الطرف الثاني المهيمن، كما يحدث مع المهاجرين في البيئات المستقبلة، أو مع ابن البيئة نفسها الذي يريد الظهور بمظهر لائق يرضي به النزعة الاجتماعية كما يعتقد علماء الاجتماع[30]، كحال بائعة الورد في مسرحية "بيجماليون" لبرناردشو، التي لم تحمل نفسها على تلقي دروس خصوصية في الصوتيات، إلا لتظهر بمظهر لائق يرضي المجتمع الانجليزي، وقد حدد (لابوف) سيرورة التغير اللغوي في ثلاث مراحل[31]:

1-تتمثل المرحلة الأولى في تنوع محدد ضمن مجموعة كبيرة من التغيرات.

2-مرحلة انتشار التغير وتبنيه من قبل الناطقين من المقلدين، ويصير بناء على ذلك بديلا عن الصيغة القديمة.

3-مرحلة استقرار الصيغة الجديدة واندثار الصيغة القديمة.

---

[30]-رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1417هـ 1997م، ص127. روى ابن قتيبة في عيون الأخبار قال "دخل أبو علقمة على أعين الطبيب، فقال له: أمتع الله بك، إني أكلت من لحوم هذه الجوازل، فطسئت طساة، فأصابني وجع ما بين الوابلة إلى دأية العنق، فلم يزل يربو وينمي حتى خالط الخلب والشراسيف، فهل عندك من دواك؟ فقال أعين: نعم، خذ خَرْبقا وشلفقا وشِبْرقا، فزهرقه وزقزقه، واغسله بماء روث واشربه. فقال أبو علقمة: لم أفهم عنك؟ فقال أعين: أفهمتك كما أفهمتني".

[31]-علم الاجتماع اللغوي، ص60، ص66.

ج- علم اللغة الجغرافي، أواللسانيات الجغرافية:

التي ينصب اهتمامها على دراسة التغيرات اللغوية في ارتباطها بالتغيرات المكانية، بصرف النظر عن دور الجانب التاريخي في تلك التغيرات، أي أن ننظر في توزع اللغة جغرافيا وكيفية تغيرها، بملاحظة عامل البيئة المكانية، في صورة لهجات أو مستويات لغوية، تنحرف قليلا أو كثيرا عن اللغة المشتركة أو اللغة المعيار، "فحين نتصور لغة من اللغات قد اتسعت رقعتها.. فقد تفصل جبال أو أنهار أو صحارى بين بيئات اللغة الواحدة، ويترتب على هذا الانفصال قلة احتكاك أبناء الشعب الواحد .. ويتبع هذا أن تتكون مجاميع صغيرة من البيئات اللغوية المنعزلة، التي لا تلبث بعد مرور قرن أو قرنين أن تتطور تطورا مستقلا، يباعد بين صفاتها، ويشعبها إلى لهجات متميزة، إذ لابد من تطور الكلام وتغيره على مرور الزمن"[32]، وبخاصة إذا راعينا أن الأصل في اللغة هو المشافهة، وما الكتابة إلا مظهر تال وطفيلي! لقد اقتبس هذا العلم الوليد من علم الجغرافيا الصرف اعتماده على الخرائط اللغوية، أو ما يعرف بالأطلس اللغوي، وهي خرائط لتوزيع اللغات واللهجات، ولضبط حدود انتشارها وانحسارها، ورصد الاختلافات الصوتية كالجهر والهمس، والنبر وعدمه، والهمز، والتسهيل، ومدى انتشار الألفاظ في مناطق معينة مقارنة بمناطق أخرى[33]، ولكن يلاحظ أنه من الصعوبة بمكان أن نعزل تأثير البعد الجغرافي عن البعد الاجتماعي والثقافي للبيئة التي يعيش فيها متكلم اللغة، ولعل هذا ما سوغ لبعض الباحثين أن يعتبر أن اللسانيات الجغرافية ما هي في حقيقة أمرها إلا الوجه الآخر أو المرادف للسانيات اللهجية Dialectologie.

---

[32]-إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 2003، ص20.

[33]-المدخل إلى علم اللغة، ص147.

د-اللسانيات الأنتروبولوجية واللسانيات الإثنولوجية:

تعود كلمة أنتروبولوجيا إلى الجذر اللغوي أنتروبوس ويعني الإنسان، واللاحقة لوجوس وتعني العلم، فتكون دلالة الكلمة مجتمعة: العلم الذي يدرس "التفاعل القائم بين اللغة والإنسان نفسه بجوانبه العضوية والثقافية"[34]، ولتناوله مجال الثقافة الإنسانية، فإنه يشترك مع اللسانيات الإثنولوجية أو علم اللغة السلالي أو العرقي، وهو ما يدفع ببعض الباحثين أحيانا إلى استعمالهما استعمالا ترادفيا، للتداخل الذي يقع في تعريفهما[35]، من ذلك ما نجده لدى بعض الغربيين عند تحديده لمجال اشتغال هذا العلم فيقول بأنه يعنى بمشكلة "العلاقة بين اللغة والثقافة، وذلك بتقديم الإجابة على سؤالين رئيسين هما: هل يكون نمط من أنماط اللغة مشروطا بالنماذج الثقافية التي يتبناها المجتمع المتكلم لتلك اللغة، وإلى أي مدى يمكن أن يتحقق هذا الأمر؟"[36]، فقد يكون نمط الثقافة المهيمن في مجتمع ما سببا في اختفاء مجموعة من الألفاظ، أو استبدلها في التعبير عن المعاني ذاتها بألفاظ أخرى؛ بحكم أن طبيعة تلك المعاني مما يخاف منه أو يستحيى، وهو ما يعرف باللامساس أو المحظور، وكأن تكون "وفرة المادة المعجمية التي تعبر عن المفاهيم المرتبطة بالصيد البري أو البحري، دليلا على النمط الاقتصادي للسكان، إن هذا التوجه في دراسة اللغة بدأ يتبلور شيئا فشيئا مع اللسانيات الأمريكية التي هيمن عليها الاهتمام بحياة الإنسان وثقافته، ومثلت أعمال فرانز بواز منطلق ذلك الاهتمام، في انشغاله بلغة الهنود الذين ليس لهم تراث مكتوب، وهو ما فرض عليه استبعاد المنحى التاريخي في المعالجة، لذلك وجد نفسه مجبرا على دراسة اللغة وربطها ببعدها الثقافي والسلالي،

---

[34]-التفكير اللغوي بين القديم والجيد، ص203.

[35]-بما أن اللغة ترتبط بالثقافة، وأن الثقافة لا يمكن أن توجد إلا داخل مجتمع، فإن مباحث اللسانيات الاجتماعية واللسانيات الأنتروبولوجية واللسانيات الإثنولوجية تتداخل إلى حد بعيد، بل إن التداخل يحدث حتى مع مستويات أخرى من اللسانيات، فقد ورد في كتاب اتجاهات البحث اللساني أن مصطلح :اللسانيات الأنتروبولوجية تتناوب معها مصطلحات أخرى كاللسانيات الإثنية واللسانيات البرانية، واللسانيات الكبرى عند بعض اللسانيين. ص307.

[36]-اتجاهات البحث اللساني، ص297.

ليستطيع، كما يرى بعض الغربيين، أن يتبين طبيعة وحقيقة لغات الهنود الأمريكيين من خلال تركيبتهم البشرية ونسيجهم الثقافي"[37]. وبالمثل نستطيع القول إننا يمكن أن نميز البيئة الاجتماعية العربية في فترة من الفترات، إذا نحن تتبعنا طبيعة القاموس اللفظي أو المادة اللغوية المستعملة فيما وصلنا من آثار ومرويات، كاطلاعنا على شبكة العلاقات الإنسانية والتراتبية التفضيلية التي كانت تحكم المجتمع الجاهلي، أو الموقف الاجتماعي من طباع وخصال بعينها كالكرم والشجاعة.. أو نقيضاهما من خلال شعراء المجتمع نفسه، كعنترة وامرئ القيس وحسان بن ثابت الأنصاري، والشعراء الصعاليك المنتبذين ناحية، الثائرين على أعراف أهليهم وقبائلهم.

هذا ويضيف بعض الدارسين تقسيمات أخرى للسانيات كاللسانيات السياسية واللسانيات التربوية[38]، وعلم اللسانيات الأسلوبية[39]، واللسانيات العصبية[40]، والملاحظ أن هذه الفروع حاصلة، أو مولدة، أو منظور إليها ضمن اللسانيات الموسعة، أو اللسانيات الخارجية، في مقابل اللسانيات المضيقة (micro linguistique)، أو الداخلية، التي تحصر همها في البنية اللغوية دون ربطها بشروطها، وأسبابها، ومظاهرها.

أما إذا نظرنا إلى اللسانيات من زاوية كونها تهتم بالجانب النظري أو العملي، فإنه يمكننا أن نتحدث عن نوعين من البحث اللساني:

أ-اللسانيات النظرية أو العامة:

---

[37]-نفسه، ص:273 وما بعدها.

[38]-التفكير اللغوي بين القديم والجديد، ص204.

[39]-مدخل إلى اللسانيات، ص22.

[40]-أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر، بيروت- دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1419هـ، 1999م، ص27.

أساسي في الديداكتيك؛ وهو أن الفصل الدراسي ما هو إلا صورة مختصرة للحياة الاجتماعية الحية، كما أنها تحاول استغلال لغة المنشأ في تعلم أو تعليم اللغات الأجنبية، ومحاولة تجنب ما تطرحه التشابهات أو التحويلات اللغوية[44]. ولما كانت الناحية الإجرائية هي المهيمنة على اللسانيات التطبيقية مال بعض الدارسين إلى وسمها بالطابع الصناعي أو الإنتاجي، واستعمل في تحديدها والوقوف على معناها جملة من المفردات تدخل في باب الصناعة والإنتاج، وتحديدا عبارة صناعات اللغة(industrie de la langue)[45]، والتي نجد بيانها كالآتي "ننسب تسمية صناعات اللغة إلى مجموعة الأنشطة الصناعية التي تقتضي صياغة منتوجات لغوية كصناعة المعاجم وقواعد البيانات الإلكترونية وتطويرهما، والترجمة الآلية، والذكاء الاصطناعي"[46].

طبيعة اللغة ومراتب المعرفة اللغوية:

وفي هذا الصدد يشير الحاج صالح إلى أن المعرفة اللغوية قسمان[47]: قسم يتعلق بالمتكلم والمخاطب، راجع إلى الملكة اللغوية التي يكتسبها، انطلاقا من جبلة موجودة فيه، وهي استعداد فطري لأن يتكلم الإنسان لغة ما، يحددها المجتمع الذي ينشأ فيه، وتمثل الحد الأدنى من الإحاطة بلغته التي يخضع لتأثيرها، فيكتسب طرق الاستعمال اللغوي بطريقة آلية لا شعورية، بدليل أنه قلما ننتبه إلى هذه الآلة العجيبة التي تسهل علينا الاندماج في أوساطنا الاجتماعية، ولا نلتفت إليها إلا نادرا عندما يخوننا التعبير، وتقصر بنا دون الوصول إلى مرامينا والمعاني التي نريدها الوسيلة، من باب أن النعم لا تدرك إلا بالسلب، على أنه، والحالة هذه، سلب

44-علي آيت أوشان: اللسانيات والديداكتيك، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م، ص65.

45-Jean Dubois: dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, édition Larousse-Bordas1999, p45.

46-Ibid, p246.

47-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص177.

جزئي يتمثل في مظاهر الخطأ التي تعترينا في بعض الأحيان، كما يلتفت صاحب العضو المبتور إليه بعد البتر، ويفتقد إلى وظيفته التي كان يؤديها، فتلك إذا معرفة عابرة يتوصل إليها بطريق التصحيح للخطأ عن طريق القياس، وهذه حالة شبيهة بالوعي الجزئي الذي يتشكل لدى الطفل عند استعماله للغة في سنواته الأولى قبل المدرسة، فيخطئ، ويحاول تصحيح ما أخطأ فيه، باللجوء إلى إلحاق الأشباه بعضها بعضها، وحمل محل الخطأ على نظير له ترضى عنه البيئة اللغوية، ممثلة في الأسرة التي تمارس العملية التعليمية هي الأخرى بطريقة غير مخطط لها، وهذا القياس يشترك مع قياس واضعي النحو في مرحلته الأولى في صفته- أي في كونه من حيث الجوهر قياسا- لكنه يختلف عنه في درجته، وفي مستوى الوعي به.

أما القسم الثاني من المعرفة اللسانية فلا يعني إلا العالم في علوم اللسان وحده، وهو كما أشرنا، مفارق للملكة اللغوية - ممثلة في المقدرة على الاستعمال بناء على القوالب التي حفرها الفرد في ذهنه من خلال السماع والقياس المحدود- التي تتميز بثنائية مثيرة للجدل، فأحد مكونيها فطري، ويخص جميع أفراد الجنس البشري، إنه القدرة الكامنة في دماغ كل واحد منا، وقد أطلق عليه "ستيفن بينكر" اسم الغريزة اللغوية مجازا[48]؛ للتدليل على أن خاصية الاكتساب وتعلم اللغة أدخل في الطبيعة والجبلة البشرية، وثاني طرفيها مكتسب بطريق السماع أولا، وبالمران والاستعمال المتضمن للقياس ثانيا، ولا يمكن بحال تعليم المعرفة اللغوية من خلال المعرفة النظرية فيما يعرض عليه من الشواهد والأمثلة المحدودة، التي لا تعكس ثراء اللغة الحية وحركيتها وتنوعها، المرتبطة أساسا بالتوظيف والاستعمال في مقامات التخاطب اليومي العفوي، والمعدود من أهم خصائص ومقومات اللسان[49]، وهو ما لا يخالف فيه عاقل، إنما يحصل ذلك بطريق ما يشير الباحث الحاج صالح إليه بمصطلح

---

[48] -مايكل كورباليس: في نشأة اللغة، ترجمة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة،2006، ص23.

[49] -بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص186.

"الانغماس اللغوي"[50]، ويومئ إليه غيره بمصطلح الإغماس[51]، وقد يطلق عليه أحيانا أخرى "الحمام اللغوي"؛ أي وضع الطفل في المجتمع الطبيعي ليأخذ عنه، كما كانت العرب تفعل قديما، ولتفسير هذه الآلية المعقدة يمكن لنا أن نتساءل عن كيفية قرض الفحول الأولين الشعر قبل وضع علم العروض بأزيد من قرنين! وعن استعمال العربي الفصيح للغته على ما فيها من رقي قبل صياغة قوانين النحو، وهي متأخرة بقرون عديدة! وإلا كيف نفسر براعة البارودي في الشعر ونهضته به من كبوته، وهو العسكري خريج الكلية الحربية، بل إننا نجد تفسير كل ذلك في بناء خلف الأحمر لعبقرية تلميذه أبي نواس الحسن بن هانئ، لقد عرّضه للمختار من الشعر فحفظه، ثم طلب منه نسيانه على ما في ذلك من عنت ومشقة، فلما حصل له ذلك ضمن له انحفار القوالب الإيقاعية-البحور-، وهي تقابل القوالب المجردة لأنواع الجمل، وضمن له إلى ذلك معجما لغويا متميزا وثريا، فكذلك الحال في اكتساب اللغة، ولبيان افتراق المعرفتين اللسانيتين، كما بين الأستاذ الحاج صالح، يمكن تتبع حالات من يتقنون القواعد حفظا واستظهارا، لكنهم مع ذلك كله لا يحسنون ارتجال ثلاث جمل متتاليات دونما لحن مفحش! وذلك حاصل في جميع مراحل التعليم منذ الفترة التي أشار إليها الباحث وإلى اليوم[52]، بل لقد زاد الأمر سوءا، وتردت مخرجات التعليم، مع ما سخر من وسائل مادية تعد ضرورية في العملية التعليمة التي تضمن اختلاف المخرجات التعليمية عن مدخلاتها، وما ذلك إلا لغياب العربية عن ساحة الفعل الثقافي والإعلامي والمشهد اليومي، باعتبار أن اللغة في المحصلة عبارة عن لفظ ومعنى، في كل من الوضع والاستعمال[53]، وهو ما

[50]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص193.
[51]-أحمد الحامدي: التعبير الشفوي وتعليم اللغة العربية، دراسة سيكولسانية في السلك الأول من التعليم الأساسي-سلسلة التكوين التربوي- 2000م، ص103.
[52]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص158، 159.
[53]-ومن ثم لابد على الباحث والمدرس وحتى المتعلم أن يراعي هذين الزوجين معا، وإلا ساءت مخرجات التعليم. بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص175.

يباين بين الشقين من خلال ما يصيب الكلمات والمعاني من تغير بالانتقال من الوضع إلى الاستعمال[54]. إن جزءا من أزمة اللغة العربية كمادة تعليمية قد يكون نابعا من غياب التصور الصحيح للمعرفة اللغوية، التي كان ينبغي أن يكون همها هو تطوير الذات من خلال إكسابها الكفاية الضرورية للتأقلم مع المواقف. إن المعرفة، ومن بينها المعرفة اللغوية، كما يحددها (Piaget)، ليست نظرية مجردة، إنها مرتبطة بتجارب وخبرات الذات التي يبتغى لها أن تكون عارفة، وهي خبرات لا يمكن لها أن تنفصل عن الواقع الذي أفرزها، ومن ثم فللمعرفة صورتان متفاعلتان: صورة المعرفة المرتبطة بالمضامين التعليمية، كالمعلومات والمبادئ والقواعد وغيرها مما هو من جنسها، وصورة المعرفة الإجرائية المتعلقة بآليات التوظيف في المواقف المعينة التي تقتضيها، ومن هذا المنطلق "البياجوي" لم تعد الوظيفة التعليمية متعلقة بحشو الذهن بكمية كبيرة من المعلومات، بقدر ما تحددت في تطوير كفاءات المتعلم، وكيفيات الأنشطة التي يمارس من خلالها المعرفة المضمنة، التي يحقق من خلالها إحدى أهم الآليات المساعدة على الاندماج الاجتماعي والتوازن النفسي، وهي آلية التلاؤم[55]، لذلك قال أحد كبار المهتمين بالديداكتيك: عقل منظم خير ألف مرة من عقل مليء بالمعلومات.

اللغة بين الشفهية والكتابية:

إن مما تميزت به الدراسات اللسانية عن الدراسات الفيلولوجية، إيلاؤها اهتماما أكبر للغة المنطوقة، بعد أن هيمنت النظرة إليها على أنها جانب طفيلي في اللغة في حقل الفيلولوجيا الغربية، التي ما كانت تعني في تعريفها وتحديد ميدان اشتغالها سوى دراسة النصوص القديمة وتحليلها، إنه تحديد يقوم على دعامتي اللغة

[54]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص185.
[55]-محمد الراجي: بيداغوجيا الكفايات، من أجل الجودة في التربية والتعليم، طوب بريس، الرباط، 2007، ص74.

المكتوبة من جهة، والمرتبطة متونها التي تحويها بفترة مخصوصة، من جهة ثانية، وعادة ما يتوجه القصد في الناحية الزمنية إلى نصوص التراث اللاتيني والإغريقي، مع شيء من المقارنات للمفاضلة بينها. فما كان هدف اللسانيات المعاصرة من وراء ذلك، هل هو مجرد شذوذ عن الإطار القديم لتسجيل البصمة الفارقة، أم إن في ذلك علة ظاهرة؟

إن عودة إلى كلام ابن خلدون في المقدمة تظهر لنا أن طريق الاكتساب في اللغة إنما هو كثرة السماع للأساليب وأنماط التعبير، وما فسدت ألسن من فسدت ألسنتهم، فظهر اللحن الذي اقتضى وضع النحو إلا بمخالطة الأعاجم وكثرة سماعهم رطاناتهم[56]، ولم تصف عربية البدو إلا لانعزال أسماعهم عن تأثير الحواضر، بما تضمه من أخلاط، وهذا منحى ارتضاه الباحث الحاج صالح لنفسه في تفسير تراتبية اللغة القيمية من جهة، وفي ضرورة استغلال ذلك التمايز في تعليم اللغة العربية من جهة أخرى.

إن ما يتماشى مع مقام العملية التعليمية بمكوناتها، وما يتسق مع الهدف من الأنشطة اللغوية في التدريس، هو تقديم اللغة في ثوبها الذي ينسجم والمقامات الاجتماعية، أو ما اعتبره الباحث "الأقرب إلى الظروف الطبيعية والأحداث العادية التي يعيشها الطفل"[57]، وهي التي تولد عنده عفوية التعلم، فيشتغل من ثم بمبدأ الحافز النفسي، أو الدافعية (Motivation)، المنعكس في آلية جلب المنفعة- تحقيق التفاعل مع الوسط – ودفع المضرة، وكل ذلك بالتركيز على الكفاية التواصلية من اللغة، واكتساب مهارة التعبير المسترسل، من خلال ربط الطفل بواقعه، دون تكلف تكون أقل عواقبه الشعور بسلطوية المعلم، والإحساس بنفسه مجبرا على تعلم

[56]-وفي هذا يقول ابن خلدون: " فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز.. تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع .." المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة السابعة 1409هـ 1989م، ص546.

[57]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص224.

آلية مبتوتة الصلة بكل ما هو خارج الصف، ولا شك أن هذا من أكبر مثبطتات التعلم الفعال، ونقصد من وراء ذلك المردود المدرسي. خلاف ما تصبو إليه النظرية اللسانية في تعليم اللغة، بتركيز أبرز رواد اللسانيات "شومسكي" على عنصر المثالية، أو طبيعية الفرد، وهو المتكلم السليقي، وطبيعية الوسط، المتمثلة في تجانس أفراده من ناحية، وتعاونهم مع المتكلم من ناحية أخرى، والتعاون مبدأ تداولي محض.

إنه إذا افترضنا أننا نقوم بعملية انتقاء للمادة اللغوية لمتعلمي اللغة العربية، فإنه من الواجب علينا أن نبدأ من المستوى الأقرب إلى المتعلم، وأن يكون ذلك بتصيد الكلمات الأكثر استعمالا[58]، وهي الكلمات الوظيفية في حياة البيئة الاجتماعية له، على أن تكون فصيحة في أصولها، وما أكثرها، لكن جهلنا بأصوليتها وصحتها، من ناحية، وكثرة دورانها في الدارجة، من جهة أخرى، يجعلاننا نتوجس منها وننفر، وهو نفور ليس له ما يبرره، خاصة إذا كان الهدف الأول هو تعليم الكفاءة الوظيفية، وتعليم اللغة، لا كقواعد أو متون، أو نصوص غريبة عن محيط المتعلم المبتدئ، بل كوسيلة لتسهيل الانخراط الناجح في المجتمع[59].

من الملاحظ سيطرة الكلمة المنطوقة في حياة البشرية كلها، فلو تسنى لنا قياس ما صدر عن الأمم السابقة من بداية الخليقة من لغة شفهية لحصلنا كما من

---

[58] -بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص206-207.

[59] -هذا الأصل في الوظيفة التعليمية التي تؤديها المدارس، في حين يرى بعض الدارسين أن مقولة التكيف مع المحيط الذي يعد وظيفة أساسية ليست سوى "فكرة بالية ومهملة، سخيفة وسيئة النوايا"، وليست سوى "صدى أخرص لنظيره الذي كان يتمسك به المستعمر من قبل"المصطفى شباك: الحداثة والتربية، ترجمة محمد أسليم، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999، ص68، 69. وهذا المنحى في التنكر لوظيفة المدرسة في تأهيل المتعلم من خلال غرس القيم ليس جديدا، فلقد رأى بعض علماء الاجتماع من ذوي الاتجاه الماركسي كبورديو وباسرون أن المدرسة هي غطاء تمارس من خلاله الرأسمالية عنفا وتعسفا ثقافيا على المتعلمين، عن طريق الآليات التربوية، فيقومون بإعادة إنتاج قيمها، ومن ثم المحافظة على وجودها وحمايته من الزوال، وهي انتقادات قريبة من انتقادات الأب إيفان إليتش الذي يرى بأنه "ما دام الإنسان حبيس الأيديولوجية المدرسية، فإن المدرسة ستقود دائما إلى الانتحار الفكري". للتفصيل في الانتقادات الموجهة للمدرسة يراجع:
Eric Plaisance, Gérard Vernaud: les sciences de l'éducation, édition La Découverte, Paris, 1996,, p83-au p92.
وبيداغوجيا الكفايات، من أجل الجودة في التربية والتعليم، ص12 وما بعدها

اللغة، وبالمقابل مظاهر من التنوع والتغير المستمر، ما تعجز كل آلات وأجهزة التسجيل اليوم عن إحصائه والإحاطة به، وهذا قياسا بالشبيه والنظير، وحملا للغابر على الحاضر، من خلال تبني الفرضية في عالم الناس اليوم، إن هذه السيطرة قد تحمل في طياتها بعض حقيقة حد الإنسان من كونه حيوانا ناطقا[60]، وما الكتابة إلا الوجه الآخر الأقل بروزا في حياة اللغة وحياة الناس معا، وهي الأضعف عددا، مع كونها الأقوى على عوادي الزمن، وهذه التراتبية التي أشرنا إليها سابقا، تظهر حتى في جانب التطور العضوي وقوى العقل عند الإنسان، فالطفل في شهوره الأولى يبدأ تعلم اللغة واستعمالها، ولو على نطاق ضيق، وهو شيء تفرح له العائلة، بينما يأتي أداؤه الحسي الحركي في وقت متأخر عن ذلك نسبيا، فلا هو يحسن الإمساك بملعقة الطعام لحاجته البيولوجية، حتى يمسك بالقلم للكتابة، بل إن بعض الدراسات المتأخرة في مجال علم نفس الطفولة تنصح بعدم إكراه الطفل على تعلم الكتابة قبل سن المدرسة، لعدم جهوزية العضلات المسؤولة عن أداء تلك الحركات، إن مثل هذه الآراء التي قد ترقى من الناحية العلمية إلى درجة الحقائق القارة تؤسس لما تبناه الباحث من ضرورة التدرج في تعليم اللغة، بالاعتماد على ما في اللغة اليومية من المظاهر الاسترسالية والاستخفافية، التي لا توجد في اللغة المدونة إلا لماما، ووفق ضوابط وسياقات تحكمها[61]، ولعل العناية بالطابع الوظيفي الاستخفافي للغة يشكل خدمة للمتعلم أولا، وللغة العربية ثانيا، فتكون لغة حياة وحركة ومجتمع[62]، لا لغة محنطة، لا يلجأ إليها إلا من أراد أن يطالع تراثا، أو يستذكر ماضيا، والعربية على أيامنا هذه أحوج ما تكون إلى أن تكون لغة للعلوم والمعارف والفلسفة والطب والقانون والفلك، كما كانت قرونا طويلة، وما ضاقت.

[60] في نشأة اللغة، ص148.
[61] بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص61.
[62] بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص75، 76، 81.

ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا أن الباحث عبد الرحمن الحاج صالح يترع إلى اعتماد اللغة الشفهية على حساب الكتابة، ولكن باعتبار انتباهه إلى أن حصول ملكة اللغة ، وبخاصة مهارة التعبير، لا يمكن أن يكون "إلا بعد اكتساب المتعلم القدرة على إدراك المسموع وفهمه على ما هو عليه"[63]، كما أن المقصود هنا أن تقدم العربية في مضامين نصوصها، وطرق نظم وتأليف أساليبها، وقبل هذا وذاك في مادتها المعجمية في صورة هي أقرب إلى لغة الاستعمال، كما أنه لا يدعو إلى تدريج الفصحى، ولكن إلى تفصيح الدارجة، أي إحياء ما تضمنته من كلمات عربية سليمة في جذورها[64]، وهذا قد يصلح فيما نعتقد بالنسبة إلى المستويات الأولى من التعليم، والتعليم غير المتخصص، الذي يحتاج فيه الناس إلى اللغة الوظيفية، لا اللغة الفنية[65]، لغة التأنق، أو اللغة الجمالية التي تتحول هي نفسها غاية تطلب، وهذا أحد العوائق الديداكتيكية التي تواجه طلبة المرحلة الثانوية، بل وحتى الجامعية، الذين يجدون أنفسهم مطالبين باكتساب معارف لغوية جديدة في المستوى الثاني للغة، كما أشار الباحث، وهو مستوى التعبير البليغ، وهم لا يحسنون الاسترسال في المستوى الأول، مستوى السلامة اللغوية، بسبب أن المدرس يجد نفسه ملزما تحت وصاية الإدارة بأن يتقيد بإنفاذ البرنامج كاملا، وبتطبيق المقرر دون زيادة أو نقصان، وهنا ينصح الباحث بتخصيص حصص إضافية في بداية كل سنة "تكسبهم مهارة التعبير السليم، وتحصيل الآليات اللاشعورية التي تبنى عليها الملكة"[66]، غير أن هذا الاقتراح لن يكون، فيما نعتقد، مجديا إلا في ظل عاملين هما: تفهم الجهات الوصية لخطورة المسألة أولا، وشعور المدرس بضرورة

[63]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص231.

[64]-وفي هذا الصدد ينقل الباحث أن من العلماء والباحثين من يعتقد أن العاميات تتضمن نسبة 80% من الكلمات التي تعود إلى اللغة الفصحى، وهو ما يقرب الشقة في تحسين أوضاع التعليم في الوسط المدرسي إذا صحت الإرادات وصدقت النوايا، غير أن الواقع يثبت أن الاهتمام بالمستوى الاستخفافي من اللغة شبه مهمل، وقد يفسر ذلك بالشذوذ في أحيان كثيرة. ينظر: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص64، ص74.

[65]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص225.

[66]-نفسه، ص225.

تكييف نفسه، لا مع المقررات المدرسية فحسب، بل وبالأساس مع متطلبات الصف الدراسي ثانيا، ذلك الصف الذي يشهد تنوعا واضحا؛ بحكم اختلاف قدرات التلاميذ والطلاب، وهذا الإطار التنظيمي شرط مهم فيما يعرف بالعقد الديداكتيكي، الذي حدده "كورني لورنس" بأنه "مجموعة من التفاعلات الواعية وغير الواعية الموجودة بين الفاعل التعليمي والمتعلمين، والتي ترمي إلى تحقيق المعارف"[67]، فنشاط المدرس التعليمي مرهون بمدى تفاعل التلاميذ وتحصيلهم للمكتسبات المعرفية، وهنا عليه أن يميز بين زمنين للعملية مختلفين: زمن التعليم، وهو زمن محاولة توصيل المعرفة الجديدة، وهو مرتبط بالمدرس رأسا، وزمن التعلم، وهو زمن نسبي، لأنه مرتبط بمدى حيازة المتعلم، وإدراكه لما يلقى إليه أثناء الحصة، وهنا تتدخل الفوارق الفردية التي أشرنا إليها، فقد يطول هذا الزمن أو يقصر بحسب شدة تباين القدرات عند التلاميذ أو تقاربها، فبناء على هذا ينبغي على المعلم أو المدرس، وحتى أستاذ الجامعة أن يضبط إيقاع عمله داخل حجرة الدرس، فنجاحه مرهون بمدى استجابة المتعلمين، المبنية هي الأخرى على مدى توقعاهم لما يصدر عن المدرس من نشاط، يكون محسوبا بدوره عنده نوعا ودرجة، وليس المعلمون في هذا سواء، بل هم أيضا درجات مختلفون، وأنواع متباينة، ولكن هنالك حد أدنى ينبغي أن يراعى.

[67] محمد لمباشري: الخطاب الديداكتيكي بالمدرسة الأساسية بين التصور والممارسة، مقاربة تحليلية نقدية، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص30. كما يعرفه بروسو بأنه "مجموعة من السلوكات الصادرة عن المعام والمرتقبة من طرف المتعلم، وأيضا مجموعة من السلوكات الصادرة عم المتعلم والمنتظرة من طرف المعلم، ويتمثل هذا العقد في مجموعة من القواعد الديداكتيكية التي تربطهما".

تعليمية اللغة العربية الواقع والمنظور:

هنالك حقيقة اجتماعية بارزة مفادها أن مرآة صحوة أمة هي لغتها، فبقدر ما تحقق لنفسها من وعي بذاتها تكون لغتها ناضجة حية فعالة في كسب العلوم وتدوينها، وتصريف شؤون الدولة، وعلى الخلاف إذا ما حدث العكس، ولا شك في أن من بين ما تشكو منه البلاد العربية ككل من زمن غير يسير، انحطاط لغتها، وتخلفها عن مسايرة الركب الحضاري للعالم المتمدن، والحالة على زمننا هذا أدهى وأمر مما كانت عليه، على الرغم من حيازة الثروة المادية، وبخاصة في دول الخليج التي تعاني انشطارا في الذات، إلا في القليل الذي لا يستحق أن يقاس عليه، أو أن تبنى عليه قاعدة، لقد اهتزت قناعة الفرد العربي بذاته وكيانه كله، بفعل الغزو في الإعلام، والثقافة، ونمط الحياة والسلوك، وليست اللغة بشاذة عن القاعدة، سواء على المستوى الرسمي، أو على المستوى الشعبي العام، ولذلك كله انعكاس في أنظمة التعليم ومناهجه وبرامجه، وهي المسألة التي أشار إليها الحاج صالح، حينما طرق موضوع المشاكل التي تعانيها العربية في المدارس على اختلافها، ولاسيما في المراحل الأولى من التعليم، وقد حصر تلك العقبات في[68]:

أ-إدراج كم كبير من الثروة اللغوية من جهة، وعدم اتساقها مع سن الطفل ومرحلة نموه ومقدرته الذهنية على التحليل والفهم والتخزين، من جهة أخرى، وقد وقفت على ذلك شخصيا بصورة اختبارية، من خلال تتبع المادة اللغوية المبرمجة في كتاب السنة الرابعة من التعليم الأساسي منذ ما يقرب من خمس سنوات، أي قبل مرحلة تغيير المناهج والبرامج الدراسية المسماة بإصلاح المنظومة التربوية، التي كان الباحث عضوا بارزا فيها قبل أن يغير بغيره. ومن غير ريب تعد المرحلة العمرية عاملا حاسما في نجاح كل إصلاح، بمعنى أنه كان ينبغي تبني المقررات الدراسية في تعليم اللغة العربية انطلاقا من ملاحظة خصوصية الفئة، والمرحلة

[68] بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص205

العمرية والنفسية والعقلية التي توجه إليها، دون أن ننسى الأبعاد الثقافية للمفردات التي توظف في النصوص التعليمية في أي نشاط كانت، وبهذا نكون بصدد تبني ما يعرف حديثا بالمقاربة التواصلية التي تعني "تبني استراتيجية تعليمية تعلمية قوامها الانفتاح على اللسانيات الوظيفية التي تعير للسياق الاجتماعي والنفسي والثقافي أهمية بالغة في تعلم اللغة"[69]، تلك المقاربة التي لا يمكن بحال أن تقوم إلا في ظل جملة قدرات متضمنة، وهي: القدرات اللسانية، والمنطقية، والمعرفية، والإبداعية والتداولية، وكلها تمثل معيار اختيار المعجم اللغوي الوظيفي المعتمد في العملية التربوية، والمستهدف منها في الوقت ذاته، وهو ما تصدت له دول المغرب العربي في مرحلة الستينيات تحت ما سمي حينئذ بالرصيد اللغوي الوظيفي، وقد أدخل إلى التعليم بصورة فعلية مرسمة[70]، الأمر الذي دعا المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى توسيع المبادرة لتشمل الدول العربية كلها، تحت ما سمي معجم الرصيد اللغوي، الرامية إلى انتقاء المادة اللغوية وتدريجها، ومما يرجى من هذا العمل أنه "يمد المتعلم بكل ما يحتاج إليه في واقع حياته ولا يتجاوز ذلك، ومدار اختيار الألفاظ هو الاطراد في القياس، والاستعمال وكثروة الدوران في أغلب الصور إلا المولد حديثا"[71]، على أن يؤخذ منه بحسب الحاجة، التي ترتبط أساسا بالسن والخصائص العمرية وبالبيئة وما تمليه من جهة، وبما يدور على ألسنة الشريحة المقصودة بالبرمجة من جهة ثانية، وبخاصة إذا وضعنا في الحسبان ما يلتقطه الأطفال من القنوات الفضائية عموما، والموجهة للأطفال على وجه الخصوص، فالطفل اليوم لم يعد ابن البيئة المغلقة، التي كانت في السبعينيات على زمن كتابة الحاج صالح لمقالته التي

---

[69]- اللسانيات والديداكتيك، ص104.

[70]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص180.

[71]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص189. وقد حدد مشروع الرصيد العربي بأنه "يهدف هذا المشروع إلى ضبط مجموعة من المفردات والتراكيب العربية الفصيحة أو الجارية على قياس كلام العرب التي يحتاج إليها التلميذ في مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي حتى يتسنى له التعبير عن الأغراض والمعاني العادية التي تجري في التخاطب اليومي من ناحية، ومن ناحية أخرى للتعبير عن المفاهيم الحضارية والعلمية الأساسية التي يجب أن يتعلمها في هذه المرحلة من التعليم".

اقتبسنا منها، وقد أثبتت دراسة لـ (ماري وين) "أن علاقة التلفزيون بتعلم النطق ونمو اللغة لدى الطفل تتبلور في العمر الواقع بين ثلاث سنوات وأربع سنوات، في هذا العمر يفهم الطفل 20% من مسار الأحداث الواردة في فيلم ما على الشاشة الصغيرة، ويستطيع أن يتابع عشرين فعلا أو حركة كاملة متلاحقة"[72]، وهذا لا يعني أن ذلك مكسب لا إثم معه.

أمر آخر حقيق بإدراجه تحت هذا الموضع وهو أن تلك الغزارة لا تقابلها غزارة في الدلالة وتنوع في الجهاز المفاهيمي المختزن من اللغة، بل هي كثرة تشكل عبئا إضافيا، من حيث كانت غنية بالمكرور من الدلالات، تحت ما يمكن تسميته في الدرس اللغوي بمظاهر الثراء في اللغة العربية، وتحديدا المترادفات، وقد نقل الباحث عن الأخضر غزال أن "الكتب العربية في السنتين الأوليين قد يبلغ عدد مفرداتها الألفين تقريبا، ولا تغطي هذه الكلم المختلفة إلا 600 مفهوما تقريبا، فهذا يدل في الوقت نفسه على وجود حشو مهول يتمثل في الكثرة الكاثرة من المترادفات، وعلى الفقر المدقع الذي تتصف به مجالات المفاهيم الملقنة للطفل"[73]، أي تقابلها خصاصة بينة في قطاعات لا بأس بها من المفاهيم المحدثة، كالمخترعات التي تنهال علينا يوميا، وألوان الطعام وأصناف الثياب[74]، وهي حقيقة أثبتها الباحثون في الجامعة الجزائرية وغيرها من خلال الاختبارات العملية والتتبع الدقيق لمضامين الكتب المدرسية[75]، فلا يكاد الطفل العربي عموما يجد في كتابه إلا قلة قليلة من الكلمات التي تدل عليها، وإن وجدت فإن فيها بعض الخلل في وجه من وجوهها، فهو يسمع مثلا في البيت والشارع العربيين في المغرب والمشرق كلمة:

---

[72] ـجان جبران كرم: التلفزيون والأطفال، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1988م، ص59.

[73] ـبحوث ودراسات في علوم اللسان، ص205، وقد ذكر الباحث ثمرة الجهود التي بذلها باحثو القرن العشرين في العالم العربي، ممثلة فيما اقترحوه من حلول لتجاوز عقبة الافتقار اللغوي في جملة من المفاهيم سواء منها المجردة أو المحسوسة، كاللجوء إلى اللفظ القديم إذا كان بينه وبين المفهوم مناسبة، والاشتقاق وغيرها، للتفصيل يراجع: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ص134 وما بعدها.

[74] ـبحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص180.

[75] ـبحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص160.

télécommande، أو remot، ولا يسمع "جهاز التحكم" إلا في النادر مع طابعها التركيبي الذي يثقل على اللسان أداؤه ميلا إلى الاقتصاد، فإذا سمع كلمة بديلة مصوغة صياغة عربية سليمة، وتُحَقق ما يميل إليه من تخفف واقتصاد، وهي كلمة "حاكوم"، شعر بغرابة عن الكلمة، لأنها لم تستعمل إلا عند الوضع، و لم يكتب لها بعد ذلك أن تحيى في مقررات التدريس ولغة الإعلام، ومثلها لفظة "الناسوخ"، و"الماسح" وما إليها، وبالمقابل قد تدرج بعض المفردات الدالة على مفاهيم ما عادت موجودة فعلا على وجه الإطلاق، أو حكما بالنظر إلى البيئة التي توجه إليها الوثيقة المدرسية.

ب-تقديم المادة اللغوية بمعزل عما تقتضيه روح التخطيط اللغوي، بتوزيع الأبنية على مراحل التعليم، سواء في المستوى التعليمي الواحد، أو المستويات المتعددة والتدرج في عرضها[76]، ولا يعد هذا عمل فرد، كالمعلم وحده، أو الولي في معزل، بل هو عمل مؤسسي منظم، كما ينص من يعنى بالتخطيط والسياسة أو الهندسة اللغوية، باعتبارها "مجموعة من الأنشطة المتعمدة المعدة بشكل منظم لترقية وتطوير مصادر اللغة في المجتمع ضمن إطار جدول زمني منظم"[77]، والأمر هنا موكول لمن يتصدون لبرمجة اللغة في المقررات الدراسية لمختلف أطوار التعليم على مستوى الدوائر الرسمية.

ج-تدهور التدريس، ومن ثم مستوى التحصيل؛ بسبب الفصل بين اللغة والأدب من ناحية أولى، ومن الناحية الثانية فقد تم إفراغ نشاط تعليم النحو من محتواه[78]، وهنا يستشهد الباحث بتمييز ابن خلدون بين الملكة وهي حاصلة في

[76]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص205.
[77]-روبرت.ل.كوبر: التخطيط اللغوي والتغيير الاجتماعي، ترجمة خليفة أبو بكر الأسود، مجلس الثقافة العام، سرت-ليبيا، 2006، ص69.
[78]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص166.

اللسان، وبين صناعة العربية، أو جملة القوانين المجردة التي تحكم السلوك اللغوي[79]، وتربية السليقة اللغوية، وتثبيت الملكة لا يحصل إلا بالمسموع، الذي تبنى عليه بقية أنشطة اللغة، فتحصيل كفاءة القراءة المنهجية الصحيحة مثلا، لا يمكن أن نصل إليه في صورته المثالية إلا عبر تدرج ثلاثي تراتبي واضح[80]:

– الكفاية السماعية: بحيث يعتبرها كثرة من الدارسين شرطا لا مندوحة عنه لكل قدرة على التلقي.

– الإنتاج الشفوي: وهو محكوم بالضرورة بالقدرة السماعية.

–القدرة الكتابية: وهي تمر حتما عبر السماع والمشافهة؛ لأن الكتابة في أبسط مفهوم لها تثبيت للغة، أو هي تمثل انتقالا للغة من التعاطي السمعي عموما، فيما يتعلق بالقدرتين الأوليين، إلى التعاطي البصري، الذي يستصحب الأول ويتضمنه، لهذا السبب وجدنا: (ستيفن أولمان) "يقر مبدأ تفوق الكلمة المنطوقة على نظيرتها المكتوبة"[81]؛ من منطلق أسبقية الكلام على الكتابة في التاريخ البشري.

ومن منطلق تشخيص هذا الواقع الذي يجري فيه تعليم اللغة العربية، وهو واقع لا يسر غيورا على لغته وكينونته، يقترح الحاج صالح مجموعة من الحلول الإجرائية، والخطوات العملية لتحسين عملية التعليم، من خلال مقاييس اختيار وانتقاء ما يبرمج للتلاميذ، والتي يمكن أن تجمل في الآتي[82]:

أ–فيما يتعلق بمعايير المادة اللغوية، ينبغي أن نضع في الاعتبار عند الانتقاء أن الهدف من العملية ليس هو تعليم التلميذ الألفاظ كألفاظ، بل إكسابه كفاءة ومهارة استعمالها، وإسقاطها على سياقاتها ومقاماتها التي تناسبها، أي بالتركيز على الجانب

---

[79]-لقد عنون ابن خلدون فصله الحادي والأربعين بقوله:"في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها" ويفصل : "والسب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا بنفس كيفية، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمها عملا" المقدمة، ص560.

[80]-محمد مكسي: ديداكتيك الكفايات، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2003م، ص68، 69، 70.

[81]-دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، دار غريب، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ص43.

[82]-بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص206 وما بعدها.

الوظيفي من اللغة لا غير، وهذا قد نستذكر معه تشبيه سقراط للغة بنول الحياكة[83].

ب-أن انتقاء المادة اللغوية التي تشكل المعجم الذي تستقى منه المفردات الموظفة في المدونات، ينبغي أن يشترك فيه عالم اللغة وعالم التربية وعالم الاجتماع، وهو ما يضمن مراعاة العمر العقلي والنفسي، والنمو اللغوي والاجتماعي للتلميذ والطالب.

ج-التتريل المتدرج للمادة اللغوية: ففي كل سنة يصادف التلميذ كما إضافيا من المادة اللغوية يتناسب والحاجة والحالة والسن، وهذا الذي يدعوه الباحث دائما بـ "التدرج".

د- التركيز على الكلمات الأكثر استعمالا في الوسط الاجتماعي، والأيسر من حيث النطق، والابتعاد عن الغريب، ولو كان فصيحا، في ظل وجود البديل.

هـ-التركيز على وضوح الدلالة؛ بالابتعاد عن المشترك أو القليل الشيوع، أوالحامل لظلال معنوية تبعد اللفظ عن المقصود، لاسيما في عرض المفاهيم العلمية.

وما يجري على الألفاظ في هذا ينسحب على التراكيب، غير أن الجزم بالمستعمل منها أمر صعب، لأن حصرها مما لا يعقل، ولا يكون ذلك إلا بطريقين اثنين:

*- حصر المستعمل من خلال عينات واسعة من النصوص في صورها المنطوقة، ثم في هيئاها المكتوبة المحررة.

*- إحصاؤها من خلال مدونات النحو الأولى، التي تعطي وجوه استعمال التراكيب وبيان ما يتألف من الكلام وما لا يأتلف ، وما يطرأ على الأصل من وجوه تغيير موقعية، أوعدمية[84].

---

[83]- فقد كان يقول: "إذا أردنا البحث في اللغة علينا أن نفترض أن اللغة وظيفية. وإلا فليس هناك من شيء نبحثه. وبالمثل ما لم نفترض أن نول الحياكة وظيفي فليس معنى في السؤال عن سبب وصفه تجميعه بهذا الشكل أو ذاك" روي هاريس- توليت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي، ج1، ص33.

[84]-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص187.

الخاتمة:

وختاما يمكن اختصار ما تطرقت له الدراسة في النقاط الآتية:

1-حاجة البحث اللساني العربي الحديث إلى تصحيح مساره، بأن ينفتح الدارسون على عطاءات الدرس اللساني الغربي في مختلف اتجاهاته، دون الغفلة عن المنجز من التراث العربي الذي لا يحتاج إلا إلى المراجعة والغربلة، ليكون قاعدة انطلاق في بناء نظرية لسانية عربية معاصرة.

2-أن البحث اللساني يشهد تعدد مجالاته التي تسهم بأقساط متباينة في تعليم اللغات عموما، والعربية على وجه الخصوص، لا سيما اللسانيات التطبيقية، التي خرجت التعليمية من تحت عباءها في مرحلة ما من تاريخها، مع كونها تخلقت أيضا في رحم البيداغوجيا وميتودولوجيا اللغات.

3-ينبغي أن ننبه إلى ن عملية تعليم العربية تختلف عن دراسة اللغة، فإذا كان هم دارس اللغة الإحاطة بنظريات دراستها، فإن المدرس لا يهتم إلا بما يخدم المتعلم؛ أي إننا بصدد معرفتين: علمية نظرية أو عالمة(Savante)، ومعرفة عملية وظيفية.

4-أهمية التركيز على المستوى الاستخفافي من اللغة الذي يختلف عن مستوى المعيار أو التأنق، من جهة ارتباط القسم الأول بمقامات اتزله، مما يقود حتما إلى ضرورة الاهتمام بإتقان ملكة السماع الموجبة للاسترسال، وهي إحدى الكفايات المهمة في العملية التواصلية ضمن تراتبية ثلاثية: كفاية السماع، كفاية القدرة على الانتاج الشفوي وكفاية الكتابة، ويربط الجميع كفاية رابعة تتعذر الكفايات الثلاث في غيابها، ألا وهي كفاية الفهم، وهي كفاية مركبة، ترتبط بفهم المسموع، وفهم ارتباطات المسموع بمقاماته وهكذا.

5-ضرورة انتقاء المادة اللغوية المقصودة بالتعليم بناء على السن والقدرة الذهنية ومستوى النمو النفسي والمعرفي للمتعلم، ومعيار الحاجة، وتغطية المفاهيم المناسبة لتلك الخصوصيات البنائية.

6-التخفف، ما أمكن، مما قد يوصف بـ« الرصيد العبء » ، وذلك بأن نشهد نموا مفاهيميا لدى المتعلم مطردا، بحسب خصوصيات تلك المراحل، يتناسب طرديا، وبنفس الوتيرة، مع نمو المخزون اللفظي لديه، فلا يتأخر أحدهما عن الآخر، فتختل عملية التعليم التي ينعكس اختلالها في الجانب الاستعمالي أو الوظيفي للغة.

7-العودة إلى العاميات وتصفية ما فيها من مواد لغوية أصول فصيحة، واستعمالها في المتون التعليمية والمستندات التربوية الموجة للمتعليمن، لما للألفة من دور في تسريع عملية التعلم، وهذا لا يعني، مطلقا، الدعوة إلى العامية، بل يعني تفصيح الدارجة في كل بلد، والتركيز على المشترك بين مختلف البيئات اللغوية العربية.

8-اعتماد مبدأ التدرج في تقديم المادة اللغوية الوظيفية ممثلة في المعجم اللغوي، وفي المادة النظرية و جملة قوانين اللسان، من باب تجزيء صعوبات التعلم، لئلا تكون صفة الكلية سببا في النفور.

مصادر البحث العربية والمعربة:

1- آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم ، علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2003م.

2- أحمد الحامدي: التعبير الشفوي وتعليم اللغة العربية، دراسة سيكولسانية في السلك الأول من التعليم الأساسي-سلسلة التكوين التربوي- 2000م.

3- أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر، بيروت- دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1419هـ، 1999م.

4- أحمد مختار عمر: أ- علم الدلالة، عالم الكتب، الطبعة الخامسة1998.

ب-اللغة واختلاف الجنسين، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1416هـ 1996م.

5- أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر2002.

6- إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2003.

7-برجشتراسر: التطور النحوي للغة العربية، تصحيح وتعليق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة الرابعة، 1423، 2003، ص128، 129.

8-جان جبران كرم: التلفزيون والأطفال، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1988م

9- جوزيف أوكونر، إيان ماك دير موت: أسلوب البرمجة اللغوية العصبية- الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى1425هـ 2004م.

10- جوليا كرستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991.

11-ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة السابعة 1409هـ 1989م.

12-رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1417هـ 1997م.

13- روبرت.ل.كوبر: التخطيط اللغوي والتغيير الاجتماعي، ترجمة خليفة أبو بكر الأسود، مجلس الثقافة العام، سرت ــ ليبيا، .2006

14- روبتر. ر.هــ: موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر.1997

15- روي هاريس وتولبت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ج1، تعريب شاكر الكلابي، الكتاب الجديد، ليبيا، .2006

16- ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، دار غريب، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة.

17-عبد الرحمن الحاج صالح: أ- بحوث ودراسات في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر2007.

ب-بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، الجزائر، 2007.

ج- مدخل إلى علم اللسان الحديث، (مقال)، مجلة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، العدد7، 1997.

18- عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية1986.

19-علي آيت أوشان: اللسانيات والديداكتيك، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.

20- علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، دار نهضة مصر، 2000م.

21- كمال بشر: التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة، 2005م.

22- لويس جان كالفي: علم الاجتماع اللغوي، ترجمة محمد يحياتن، دار القصبة، الجزائر، 2006م.

23- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر- دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة1406هـ 1986م.

24- مايكل كورباليس: في نشأة اللغة، ترجمة محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة،2006.

25- محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

26-محمد الراجي: بيداغوجيا الكفايات، من أجل الجودة في التربية والتعليم، طوب بريس، الرباط، .2007

27-ابن مسكويه: الهوامل والشوامل، تحقيق سيد كسروي، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى1422هـ 2001م.

28-المصطفى شباك: الحداثة والتربية، ترجمة محمد أسليم، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999.

29- ميلكا إفيتش: اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر الطبعة الثانية، 2000.

30-محمد لماشري: الخطاب الديداكتيكي بالمدرسة الأساسية بين التصور والممارسة، مقاربة تحليلية نقدية، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

31-محمد مكسي: ديداكتيك الكفايات، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2003م.

المراجع الأجنبية:

32-George Mounin: La linguistique, édition Seghers, Paris, 1987, p29.

33-Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale, tome2, édition Cérès, Tunis, 1995, p29.

34-Eric Plaisance : les sciences de l'éducation, édition La Dicouverte, Paris, 1996, p83-au p92

34-De Saussure: Cours de linguistique générale, édition Talantikit, Bejaia, Algérie, 2002, p63.

34-Jean Dubois: dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, édition Larousse-Bordas1999, p45.

النّحو العربي في نظر ثلاثيّة الرّؤى النّقديّة
(تقويض وتيسير وتجديد)

أ/محمد مشري
قسم اللّغة العربية وآدابها
جامعة 20أوت 1955-سكيكدة/الجزائر

مقدّمة:

قراءة المستشرقين لتراثنا العربي كانت في وقت من الأوقات المسبار الـــذي استطعنا بوساطته اكتشاف دواخل هذا الإرث الفكري وتقديره حقّ قدره، هـــذا الإرث الذي ضلّ محجوبا عن نواظر عقولنا ردحا من الزّمن مكّن المستشرقين مـــن انتزاع المشروعيّة العلميّة في أحقّيتهم بالمرجعيّة الفكريّة إزاءه، ممّا أدّى إلى انحســـار الرّؤية النّقديّة في بوتقة ما قرّروه.

و لم يتسنّ للنّخبة المفكّرة في العالم العربي أن تتجرّأ على إبداء رأي جديد أو مخالف في المسألة الحضاريّة برمّتها بعيدا عن حياض أولئك المستشرقين، لأنّ قراءهم لهذا التّراث استحالت المنظار الوحيد الذي لم يعدم فائدته وصلاحيّته، أولئك الذين تتلمذوا على أيديهم والذين لم ينظروا بغيره وبقيت الحال على ما هي عليه يتـــردّد صداها في جامعاتنا، بأنّ ما قاله المستشرقون من خلال ما حقّقوه وما درسوه يعـــدّ هو المحكّ الذي لا بديل عنه لفكرنا العربيّ القديم الذي إذا احتكمنا في مقاضاته إلى غير ما قاله المستشرقون عدّ ذلك من التعصّب والانحياز.

لكن ثمّة محاولات جادّة من المحقّقين العرب حاولت أن تنأى بالفكر النّقدي الحديث عمّا بات حتميّة فكريّة فيما هو موجود بين أيدينا وفي مكتباتنا مـــن آراء المستشرقين ؛حيث أكسب هؤلاء المحقّقون العرب الثّقافة العربيّـــة طعمـــا مغـــايرا استخرجوا مصله مباشرة من عمق هذا التّراث وأصالته الذي بدا لنا من بعد أنّه لم يكن في كلّ أحواله بالسّلبيّة التي حاول المستشرقون إشاعتها بين النّخبـــة المفكّـــرة التي شكّلت فيما بعد الرّعيل الأوّل من أساتذتنا في الجامعات العربيّة العتيقة، فهـــم الذين راحوا ينشرون دعوة المستشرقين خالصة بين أبناء الأمّة العربيّة، هذه الدّعوة التي كثيرا ما حملت بين ألواحها إشكالات عدّها البعض الرّؤية النّقديّة الموضـــوعيّة للتّراث إن هي أثيرت وبحثت بدءا بقضيّة الشّعر الجاهلي والنّحو العربي من حيـــث أصالته وتأسيسه وأسباب نشأته .

فمنهج الشّك لأجل الشك قصد اختيار مدى ثبات الحقيقة العلميّة أسقط كلّ قيمة اعتباريّة لما قاله العلماء الأوائل في أيّ باب من أبواب العلم، ولا أدلّ على ذلك ممّا قاله <كارل بروكلمان> في نصّه هذا: ((أوائل علم اللّغة العربيّة ستبقى دائما محوطة بالغموض والظلام،لأنّه لا يكاد ينتظر أن يكشف النّقاب بعد عن مصادر جديدة تعين على بحثها ومعرفتها .ومن ثمّ لا يمكن إصدار حكم قطعي مبني على مصادر ثابتة للحسم برأي في إمكان تأثّر علماء اللّغة الأوّلين بنماذج أجنبيّة ...والرّأي الذي يتكرّر دوما عند علماء العرب،وهو أن علم النّحو انبثق من العقليّة العربيّة المحضة بغضّ النّظر عن الرّوابط بين اصطلاحات هذا العلم ومنطق أرسطو وفيما عدا ذلك لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التّأثير الأجنبي، لا من القواعد اللاّتينيّة ولا من الهنديّة))[1]

ولعلّ قضيّة نشأة النّحو العربي كانت من بواكير تحريك عمليّة الانقلاب على الموروث العربي استنادا إلى مثل ما قاله <بروكلمان> وغيره من المستشرقين في هذا الموضوع وسواه حتى فيما كادت المصادر المعتمدة أن تجمع على روايته، وممّن تلقّفوا هذه الأفكار وحاولوا التّرويج لها أولئك الأساتذة الذين درسوا على يد المستشرقين ــ كما أشرت إلى ذلك سلفا ــ في بداية الثّلاثينيّات والأربعينيّات الذين بدورهم أوحوا إلى تلاميذهم من بعد بفكرة أخرى وهي عدم نسبة علم النّحو في حدّ ذاته إلى العرب[2] وقالوا بموروثيّته عن اليونان، نظرا لما وجدوه في كتب النّحاة لاسيما تلك جاءت بعد القرن الثّالث الهجري من كثرة في توظيف العلل النّحويّة والرّجوع إليها كلّما اعترض المسألة النّحويّة عارض لم يجدوا له تخريجا من كلام العرب نقلا، وهذه ميزة لا يمكن إنكارها بأيّ حال من الأحوال حتّى في العلوم الأخرى بما فيها الفقه ذاته.

فهذه الأسباب وغيرها جعلت من قضيّة تجديد النّحو مطلبا أساسا تصدّر عقول المفكّرين العرب و لم تكن هذه الفكرة في حدّ ذاتها وليدة أفكارهم وإنّما

استوحوا حوافزها من عمل قام به المستشرقون كما سأوضّحه لاحقا يهــدف إلى تجديد النّحو وتخليصه ممّا علق به من أمور بدت للنّاظرين آنذاك أنّها تزيد النّحــو العربي صعوبة وغموضا، لتمثّل بعد ذلك مسألة تجديد الدّرس النّحوي جانبا مــن جوانب تجديد الثّقافة العربيّة الحديثة التي سعى كثير من منتجيها إلى تطويرها.

أوّلا: إرهاصات تجديد النّحو عند القدماء

فكرة تجديد النّحو وتيسيره ليست حديثة المنشأ بل هي حتميّــة أوجبتــها حاجة المتعلّمين من القدماء إلى تعلّم النّحو بعيدا عمّا شابه من تعقيدات لســبب أو لآخر، و لا ننسى أنّ هذا العلم وضع خصّيصا لمن هم في أمسّ الحاجة إليه قصــد الابتعاد عن الوقوع في اللّحن خاصّة حينما أرادوا قراءة القرآن الكــريم فوجــدوا أنفسهم وجها لوجه مع نصّ تحكمه قواعد لابدّ من التّعامل معها، هذه القواعد التي اجتهد العلماء في التّنظير لها انطلاقا من استقراء البيئة اللّغويّة، ولســت ههنــا في معرض سرد مختلف الأسباب التي أدّت إلى وضع علم النّحو وإنّما يكفينا أن نعلــم أنّ الأعاجم حينما دخلوا الإسلام جرت على ألسنتهم أخطــاء تنوّعــت شــكلا ومضمونا، وهذا السّبب مهّد لظهور الكثير من الكتب الــتي قعّــدت القواعــد وبسطت فيها القول حيث جاءت هذه الكتب تارة مجملة وتارة مفصّــلة، بــل إنّ الكتاب الواحد منها يؤلّف ثمّ يشرح ثمّ يختصر وما هذه سبيله لابدّ أن يكون قــد عومل وفق مستويات ثلاثة كانت بداية نحو تكييف الدّرس النّحوي وفق قــدرات عقول مختلفة، فمجمل هذه الكتب كانت لعلمائهم وشروحها كانــت لعامّتــهم ومختصراها كانت لمن ليس له باع في علم النّحو أو كان مقبلا عليــه لأوّل مــرّة، فهذه المختصرات كانت بوابة المتعلّمين حيث لا يجدون فيها إلا ما قلّ ودلّ.

وقد كثرت هذه المختصرات ممّا يؤكّد أنّها كانت استجابة اضــطراريّة لمــا دعت إليه الرّغبة الحقيقيّة للمتعلّمين والنّاطقين للّغة أن يجدوا لديهم ما يمكنــهم أن يفهموه ويستخدموه من مسائل النّحو لخدمة اللّغة بعيدا عن التّعقيد والاضطراب،

ومن أمثلة هذه المختصرات ما تطالعنا به كتب تراجم وطبقات النّحاة [3] فهذه المختصرات جعلت خصيصا للتخلّص ممّا علق بالنّحو من جزئيّات واستطرادات وأمثلة صناعيّة قصاراها أن تنطبق على تلك القواعد التي تساق من أجلها يقول <ابن خلدون> : ((فأصبحت صناعة العربيّة كأنّها من جملة قوانين المنطق العقليّة أو الجدل ، وبعدت عن مناحي اللّسان وملكته،وما ذلك إلاّ لعدولهم عن البحث في شواهد اللّسان وتراكيبه وتمييز أساليبه ،وتلك القوانين إنّما هي وسائل للتّعليم، لكنّهم أجروها على غير قصد بها، و أصاروها علما بحتا، وبعدوا من ذلك عن ثمرتها))[4].

فنصّ <ابن خلدون> هذا كشف اللّثام عن المواقف المعارضة لما غالى فيه النّحاة حينما مزجوا بين المنطق والنّحو ومن أشهر من كانت لهم ردود ومناظرات مع النّحاة <ابن الطّراوة :سليمان بن محمد بن عبد الله> (ت 528هـ) الذي كانت له آراء في النّحو تفرّد بها،وخالف بها جمهور النّحاة[5] .

ولقد حفظ لنا تاريخ الدّرس النّحوي أشهر من ردّ على النّحاة قديما وازدرى آراءهم وهو <ابن مضاء القرطبي> الذي عُدّ أساسا لآراء المحدثين الذين ذهبوا مذهبه وذلك من خلال كتابه "الردّ على النّحاة" الذي أقامه أصلا على رفض نظريّة العامل وفكرة التّعليل، فهاتان الفكرتان طغتا على موضوع الكتاب ولخّصتا المأزق الذي وقع فيه النّحاة لاسيما بعد القرن الثّاني الهجري،غير أنّ فكرة التّنازع التي رفضها <ابن مضاء> نفسه و التي تنبني أساسا على العامل والإعمال والمعمول عاد وأقرّها هو نفسه إذ لم يستطع التّخلّص منها واضطّر مع مناداته بإلغاء العامل إلى أن يذهب على وجود العامل في باب التّنازع فرجع إعمال الفعل الثّاني من المتنازعين لقربه ولولا قوله بالعامل وبأنّ هناك إعمالا لما رجّح فعلا على فعل[6].

ثانيا :البدايات الأولى لتجديد الدّرس النّحوي حديثا

وقد نال ما قدّمه بعض روّاد النّهضة العربيّة في مجال تجديد الدّرس النّحوي اهتمام عدد من دارسي مسائل التّجديد اللّغوي والنّحوي من الدّارسين المحـــدثين، الذين استقرّت لديهم وجهة نظر ثابتة بعدما اطّلعوا على دراســـة< جرمـــانوس فرحات الماروني> الموسومة بـــ" بحث المطالب في علم العربيّة " التي ألّفهـــا عـــام 1705م،ثمّ اختصرها عام 1707م وهذه الدّراسة من الدّراسات الأولى إن لم تكـــن أولاها التي شكّلت منعطفا نحو إعادة النّظر في النّحو العـــربي وتجديـــد أصـــوله[7] ،لتنسب بعد ذلك أوّل محاولة في هذا المجال إلى <رفاعة الطهطاوي> الذي أصدر عام 1868 كتابه " التحفة المكتبيّة لتقريب اللّغة العربيّة " الذي كان علـــى نمـــط مؤلّفات الفرنسيّين في النّحو لأنّ <رفاعة الطهطاوي > كان قد أعجـــب أثنـــاء إقامته في فرنسا بمنهج أهلها في عرض النّحو فخرج علـــى طريقـــة معاصـــريه في الشّروح والمتون والتّعليقات ،وألّف كتابا سهل العرض ليس له متن أو شرح بل له نصّ واحد يقرأ فيفهم،وكان <الطهطاوي> أوّل من استخدم الجداول الإيضاحيّة في كتب النّحو العربي،وبذلك بدأت الكتب التّعليميّة الحديثة في النّحو العربي[8].

وتوالت الدّراسات والأبحاث بعد ذلك كلّ واحدة منها تسعى لأن تكـــون رائدة في بابها غير أنّ مجموع هذه الدّراسات ســـرعان مـــا انفصـــلت إلى ثلاثـــة اتّجاهات؛ منها ما كان رافضا للنّحو وقواعده من أصله ومنها مـــن رأى في هـــذا العلم خللا ما يمكن إصلاحه، أمّا الاتّجاه الثّالث فقد عكف على إصلاح ما يمكن إصلاحه وتقديم البديل الذي يمكن أن يفي بمتطلّبات اللّغة المعاصرة ويقصي ما دون ذلك من المباحث النّحويّة التي غالبا ما استنبطها النّحـــاة نتيجـــة بلـــوغهم ذروة الاجتهاد العقلي أو ما يعرف بفضول التّرف الفكري، لهذا ســـأحاول أن ألخّـــص مجموع هذه الاتّجاهات التي حاولت أن تدلو بدلوها في قضيّة النّحو سواء بالسّلب أو الإيجاب.

أ ــ أصحاب الاتّجاه الأوّل:

لقد ركّز أصحاب هذا الاتّجاه على تكريس فكرة السلبيّة المطلقة على مـــا ورثناه من قواعد نحويّة أو صرفيّة ،وقالوا بعدم جدوى كل ذلـــك في الاســـتعمال اللّغوي الحديث الذي لا يحتاج حسب رأيهم إلى هذا الزّخم من القواعـــد ســـواء أكانت نحويّة أم صرفيّة أم إملائيّة ،وكأنّها بزعمهم دعوة على العشـــوائيّة الـــتي لا تحكم حتّى اللّهجات المهجورة ،فلكلّ لغة نظامها الخاص مهما كانـــت طبيعتـــها، لكنّ أصحاب هذا الرّأي سعوا إلى التنكّر لقواعد هذه اللّغة جملة وتفصـــيلا،ويمكن أن تختصر أساليب دعواهم فيما يلي:

ــ محاولة إلغاء قواعد النّحو وحركات الإعراب.

ــ استبدال اللّغة الفصحى باللّهجات العاميّة حتى في الكتابات الرّسميّة لأنّها تضمن التّواصل بزعمهم بين أفراد المجتمع.

ــ دعواهم إلى استبدال الخط العربي بالخط اللاّتيني.

ــ أنّ اللّغة العربيّة ليست علميّة وأنّها غير قادرة على استيعاب المصطلحات الحديثة و المعاصرة.

ــ أنّ اللّغة العربيّة صعبة التّعلّم وبخاصّة في نحوها وصـــرفها وأنّ الإنســـان يقضي عمره في تعلّمها ثمّ لا يجيدهما بعد ذلك.

ــ ثمّ أشاعوا فكرة أن يملك الإنسان لغتين إحـــداهما للكتابـــة والأخـــرى للكلام.

فهذه الدّعاوى وغيرها لا تعدوا أن تكون تملّقا للجمـــاهير ومحاولـــة استقطاب ميولاتهم نحو هؤلاء الذين نادوا بالتّجديد من أمثال <سيد لطفي>و<قاسم أمين>و<سلامة موسى>و<أنيس فريحة> ولم يكن هـــؤلاء المعارضـــون بمعزل عمّا قاله بعض المستشرقين في هذا الموضوع من خلال سلسلة المحاضرات التي استهلّوا بها افتتاح جلّ الجامعات العربيّة[9].

ب ـــ أصحاب الرّأي الثّاني:

. اعتمد أصحاب هذا الاتّجاه على العقلانيّة في الطّرح حيث استندوا علـــى تبديل ما يدعون إليه على أسس علميّة يمكن للعقـــل أن يتقبّلـــها ،وفحـــوى رأي أصحاب هذا الاتّجاه ينصبّ حول قضيّة الحركة الإعرابيّة والعودة بهذه الفكرة إلى ما دار بين النّحاة قديما في مدى حقيقة الإعراب، أهو لفظ الحركة أو هو معنى يدلّ عليه اللّفظ ؟ ومنه رأى أصحاب هذا الرّأي أنّ الحركة الإعرابيّـــة لا دور لهـــا في تحديد المعنى وأنّ لا عامل يجلبها ،إنّما لجأ متكلّم اللّغة العربيّة إلى هذه الحركـــات للتخلّص من ثقل السّكون الذي لا يمكّن من التوصّل إلى الكلمـــة بعـــده بســـبب الوقف الذي يحدثه[10] ،من أشهر من مثّل هذا الاتّجاه[11] < إبراهيم أنيس> في كتابه " أسرار العربيّة " ويمكن أن نجد لهذا الرّأي تخريجا لو لم نجد للحركة الإعرابيّة دورا في تحديد المعاني[12] خاصّة في لغة القرآن الكريم والحديث الشّريف والشّـــعر العربي وهذه النّصوص من أصدق ما بنيت عليه هذه اللّغة.

ج ـــ أصحاب الرّأي الثّالث :

لم يلتفت أصحاب هذا الاتّجاه إلى التّشنيع بالنّحو وقواعده بقدر ما ركّزوا على محاولة إحداث نقلة نوعيّة في مسار الدّرس النّحوي وذلك بإعادة ترتيب أبوابه واختصار مسائله وحذف ما يمكن حذفه تماشيا واستخدامات متكلّم اللّغة حديثا، وهذه الجهود لم تكن بعيدة عمّا قام به بعض النّحاة قديما حينما استفحل الغموض وخيّم المنطق الأرسطي على بعض المسائل النّحويّة و يمكـــن أن نجمـــل جهـــود أصحاب هذا الاتّجاه فيما يلي:

ـــ ما ألّفه < حفني ناصف> وآخرون كتابا لتعليم قواعد العربيّـــة تحـــت عنوان " الدّروس النّحويّة" للمدارس الابتدائية و " قواعد اللّغة العربيّة" للمـــدارس الثّانويّة .

ـــ ما ألّفه <علي الجارم> حين نشر كتابه الشّـــهير "النّحـــو الواضـــح" للمدارس الابتدائية والثّانويّة.

ـــ ما ألّفه <إبراهيم مصطفى> حينما نشر كتابه "إحياء النّحـــو" الـــذي استفزّ النّقّاد وأحدث ضجّة في الأوساط العلميّة، غير أنّه لم يبتعد كثيرا عمّا قالـــه أسلافه سوى أنّه ابتعث نظريّة المسند والمسند إليه وأرادهما أساسا لبناء نحو جديد؛ الذي ألغى فيه دور الحركة الإعرابيّة وعدّ الضمّة علما على الإسناد والكسرة علما على الإضافة والإشارة إلى ارتباط الكلمة بما قبلها، و لـــيخلص في النّهايـــة إلى أنّ الفتحة ليست علامة إعراب بل هي الحركة الخفيفة جلبت لسهولة النّطق بها عنـــد العرب، وقد أعقب < إبراهيم مصطفى> كتابه الأوّل بكتاب آخر جعله تطبيقا لما نظّر له في الكتاب الأوّل وقد وسمه بـــ "تحرير النّحو العربي"ومثل هذا العنوان يدلّ على مدى الحنق الذي يشعر به المحدثون اتّجاه ما قرّره القدماء(13).

فهذه الاتّجاهات الثّلاثة عكست فيما بعد ممارسات فعليّة على واقع الدّرس النّحوي الذي أبان عن انفصال تامّ بين آراء شكّلت بعضها المعارضـــة الصّـــارخة والسّاخرة ممّا قاله النّحاة قديما حيث بالغت هذه الطّائفة في معارضـــتها إلى حـــدّ الاستخفاف بما جاء به الأوائل، ليشرع أصحابها في هدم كلّ ما له علاقة بـــالنّحو وقواعده الذي عدّوه سببا قويّا لتراجع الأمّة ثقافيا وهناك طائفة أخرى حاولت أن تيسّر مسائل النّحو وتختصر ما يمكن اختصاره وحذف كلّ ما هو بعيد عن واقـــع الاستعمال اللّغوي، وثمّة طائفة ثالثة يمكن أن أعدّ جهود أصحابها محاولة رائـــدة في تجديد النّحو ،غير أنّ هذه الجهود لم تستطع على انفصالها التخلّص مـــن العـــداء الصّريح أو المبطّن لما قاله النّحاة ،وكأنّ القدماء أجبرونا على الأخذ بآرائهم وبعثوا لنا بكتاب مقدّس يتعدّى في قدسيّته القرآن نفسه وعلى هذا الأساس فسيتمّ عرض هذه الآراء في شكل مناقشة دراسات بعينها تمثّل نماذج عن اتّجاه كلّ طائفة ممّـــن سبقت الإشارة إليهم.

ثالثا :جهود بعض الذين عملوا على تقويض النّحو

1ـ كتاب "المفتاح لتعريب النّحو" للأستاذ<محمد كسّار>

يعدّ هذا الكتاب امتداد لما كان قد قدّمه بعض الذين اجتهدوا في تجديد النحو من أمثال <إبراهيم مصطفى> و<عبد المتعال الصعيد> في مصر و< يوسف السودا> و<أنيس فريحة> و<فؤاد طرزي> من لبنان و <أحمد عبد الستار الجواري> و الشيخ <كركوش> من العراق ، بل إن صاحب هذا الكتاب حاول أن يحيي أفكارهم و يبعثها من جديد رغم أن جهود أولئك المجتهدين قد لقيت إعراضا من الهيئات الرسمية المشرفة على تطبيق البرامج التعليمية، خاصة في مصر لأن مثل تلك الدراسات لم يكتمل نضجها حيث سارع أصحابها إلى إخراجها إلى النّور دونما استكمال لجميع معطيات المنهج الجديد الذي ارتضوه لتجديد النّحو، و لم تكن محاولة الأستاذ <محمد كسّار> بأحسن حالا من سابقاتها بل رجعت بنا إلى المنحى الأول الذي عكف على هدم صرح النّحو والتّشنيع بعلماء هذا العلم .ويمكن أن أختصر ما جاء في هذا الكتاب على النّحو الآتي تيسيرا على القارئ, فالموقف ها هنا موقف عرض لا تحليل .

أ – مناقشة عنوان الكتاب:

كما هو موضح في عنوان هذا العنصر فإن الأستاذ <محمد كسّار>اختار لكتابه عنوانا يوحي للوهلة الأولى أن علم النّحو علم مستورد بالكلّية و إلا فماذا يعني بعبارة "المفتاح لتعريب النّحو" فهو نفسه يشرح هذا العنوان صراحة بقوله: ((تعريب النّحو أعني به: تنقيته من شوائب العجمة التي داخلته منذ خلف رائده الأول أبا الأسود الدؤلي على رعاية شؤونه و استكمال أبوابه و بحوثه و على مدى

نيف و مائة عام من وفاته سنة 70 هـ أناس ينتمون في غالبيتهم الساحقة إلى الفرس حملة لواء المعرفة في ذلك الوقت في المنطقة، و لم تكن العرب يجارونهم في هذا المضمار و لا ينكرون عليهم هذا الفضل))[14]. و يفهم من كلامه أنه بمحاولته تلك سيعيد النّحو إلى عربيّته الأولى التي كانت له على يد أبي الأسود الدؤلي مخلّصا إيّاه من العجمة التي انتابته على يد كل من جاء بعد أبي الأسود .

ب- آراء الأستاذ <محمد كسّار> في بعض المسائل النّحوية و الإعرابية:

ـ لقد رأى بأن الحركات الإعرابية تخضع لقانون <<الفاعلية>> و أن العرب قد انتظم حسّهم الفطري بهذه الفاعلية على ثلاث درجات بين القوّة والتوسّط و الرّكود .

ـ كما رأى أن التماثل بين بنية الجملة العربية و العناصر التي تتألّف منها وبين الخيمة البدويّة المؤلفة من الطنب و العمد و الأوتاد و الأسباب .فهذا نكوس على العقبين بعدما أقرّ بفارسيّة النّحو فأنّى للفرس بمعرفة الخيمة و محتوياتها [15].

ـ عدّ الجار و المجرور من الوسائط الثانوية وشبّهها بحبال الخيمة وأوتادها التي يمكن الاستغناء عنها فهدم تشبيهه هذا مرتين، فلا يمكن للجملة أن تستغني عن الجار و المجرور في نحو (الرجل في الدّار) كما أنّ الخيمة لا يمكن أن تقوم بدون أوتاد و حبال تعمل على ثباتها[16].

ـ حصره لحالات الاسم الإعرابية في ثلاث أبواب:

* العمدة للمرفوعات كافة.

* الوسيط للمجرورات.

* الفضلة للمنصوبات كافة .

فيستقيم عنده أن اسم إنّ فضلة و كذلك خبر كان.

ـ لا وجود لنون الوقاية عنده و هي من مخترعات النّحاة، أما هو فقد اخترع ضميرا جديدا لم يعرفه أحد من السلف أو الخلف و هي (ني) و قال:إن

هذا الضمير من الضمائر الفضلات المنصوبة و هو خاص بالأفعال اختصاص ياء المتكلم مجرّدة من النون بالأسماء و الحروف .

ـ كما أنه اعتقد بأنّ الفعل المضارع مرفوع بفكرة الفاعليّة و منصوب بفكرة الشك و مجزوم بفكرة قطع الفاعلية و بترها و مجزوم إذا كان شرطا, لأن الشّرط يتضمّن معنى الطلب.

و بعد عرض هذه المسائل التي جاءت ضمن محتويات الكتاب يمكن أن أجمل المحاور التي ناقشها الأستاذ <محمد كسّار>ليهدم بها النّحو العربي من أساسه على النّحو الآتي:

ج- أهم العناصر التي بنيت على أساسها نظرية الهدم :

ـ قضية العامل النّحوي .

ـ قضية العلّل النّحوية: فحديثه عن العلّل النحوية يلخّصه قوله :((والغريب أن تعيش هذه العلة منذ نشأتها إلى اليوم يتلقّاها النّحاة بالقبول جيلا فجيلا و يملئون بها فراغ أوقاتهم و كتبهم و يصدعون بها الرؤوس .لا يفكّر أحد منهم في محاربتها و إراحة المتعلمين منها, و ما احتوته المراجع المطوّلة من ألوانها و ضروب عبثها))[17]. فهو رغم ثورته على العلل إلاّ أنه استند إليها حينما برّر حركة الفتح بالشكّ كما أشرت سلفا .

ـ قضية المنادى في النّحو العربي: و يرى في هذه المسألة أن المنادي المحلّى (بأل) و النكرة المقصودة معرّب و ليس مبني كما هو عليه جمهور النّحاة , وليس الغريب ها هنا إعرابه المنادى و إنما تعليله لظاهرة الإعراب بضمة حيث يقول : ((إن العرب قد استقرّ في أذهانهم و سلائقهم أن الضمّة أقوى الحركات الإعرابيّة وأشرفها لذا استخدموا هذه الإشارة الرمزيّة الموجزة لإشعار المخاطب (بالإجلال) عندما يكون مفردا علما أو محلّى بأل أو نكرة مقصودة))[18]. فلمّا رأى أن الضمّة أشرف الحركات ألزم المنادى بهذا الشرف تكريما لحظوته.

ـــ قضية (إذا الشرطية) التي سمّاها هو في كتابه (إذا الظرفية).

ـــ قضية أسلوب العطف و أحواله.

وبعد عرض هذه الأمثلة التي استعان بها مؤلف "المفتاح لتعريب النّحو" على تقويض النّحو و قواعده و هي كثيرة في الحقيقة لا يسمح المقام بعرضـــها؛ لأن الكتاب يقع في مائتين و أربعين صفحة فهناك أمثاله في الرّؤية نفسها ممّا ســـأعرض آرائهم في العنصر الموالي .

2 – كتاب "إنقاذ اللّغة من أيدي النّحاة" للأستاذ <أحمد درويش>:

إن الشّيء الملاحظ على عناوين كتب أصحاب هذا التيّار أنهـــا اســـتفزازيّة بالدّرجة الأولى إن لم تكن أصلا لعقيدتهم في الموضوع برمّته, و إلاّ كيف نفسّـــر عنوانا مثل هذا؟ الذي حاول مؤلفه في تصديره أن يداعب قرّاءه و يصبّ الماء على النار حينما قال فيما قاله: أن عبارة إنقاذ اللّغة من أيدي النّحاة يمكـــن أن تكـــون مبتدأ تقدير خبرها (لا يمكن)أو (يستحيل) و نسي أن أصدق خبر على مبتدئـــه هذا عموما تضمنه الكتاب نفسه.

أ- مناقشة العنوان:

يرى الأستاذ <أحمد درويش>أن إنقاذ اللغة من أيدي النّحاة لا يتيســـر إلا باستفتاء الصحفيين و المذيعين والأدباء و مصمّمي الإعلانات التجاريّة و صـــنّاع برامج الحاسب الآلي و مخططّي لعب الأطفال، و جميع الذين يعملـــون في حقـــل المعرفة بما في ذلك أولئك التلاميذ الذين يجلسون على مقاعد الدراسة, لينتخب كلّ هؤلاء ما يصلح لهذه اللغة و ما لا يصلح لها ، فكيف يستقيم أن تنبني قواعد لغـــة بعيدة عن المختصّين بوضعها و يجمع لها كل أطياف المجتمع عـــوامّهم و هـــوامّهم ليقولوا قولتهم في اللغة و قواعدها نطقا و كتابة[19] .

و الأسباب التي جعلته يهبّ مسرعا لإنقاذ اللّغة من أيدي النّحاة أن جماهير المتعلّمين من الطلاّب بدءا بالمرحلة الابتدائيّة إلى المرحلة الثانويّة و أضف له الجامعيّة لا يكادون يحصّلون شيئا من علم النّحو عكس العلوم الأخرى، خاصّة اللّغات الأجنبيّة التي غالبا ما يتفوّق فيها الطلبة و يرسبون في اللّغة العربيّة بسبب ما يجدون فيها من تعقيد، و لا يسعني في هذا الموضع إلا أن أستشهد بالمثل العربي الشهير:(رمتني بدائها و انسلّت), فلماذا لا نتّهم عقم المناهج المتّبعة في تعليم النّحو و نسارع إلى النّحاة و علمهم لنتّخذهم مشجبا نعلّق عليهم فشلنا، و ننظر بعين البصيرة إلى الجهود التي بذلها غيرنا للحفاظ على لغتهم و نحاكيهم على الأقل فيما يجتهدون فيه، لا أن نلتفت إلى القديم الذي عفى عليه الزّمن و ننفق الجهد كل الجهد في نقذه و اجتراره.

كما أنّه يتساءل في موضع آخر عن حقيقة ما نقدّمه للتّلاميذ أهو الهيكل العظمي المخيف للّغة المتمثّل في مسائل الاستتار و الإعراب التقديري و المحلّي أم هو جسد اللّغة النّابض بالحياة الخالي من هذه الترّهات ،فجسد اللّغة عنده مسكون لابدّ له من رقية تكشف ما به من مسّ أوجده جنّ النّحاة و لعلّه أشبه بشياطين الشّعر عند الشّعراء قديما ,ويرى في موضع آخر أن آراء المدارس النّحوية كتل خراسانيّة لا بد من اختراقها للنّفاذ إلى واقع اللّغة المنشود بسلام ((و بهذا وحده نستطيع أن ننتزع اللّغة الجميلة من براثن المنهج الغير الجميل)) [20].

ب – المشاكل التي تقف دون تطور للغة عند صاحب الكتاب:

تعدّدت لغة الفصحى فمن المؤلّفين من يكتب على منوال الجاهليّين من الشّعراء والخطباء ومنهم من يكتب على نمط العصر الأموي والعباسي، ومنهم من يتفلّت من كلّ ذلك ويكتب بلغة يمزج فيها بين ألفاظ كلّ لغات العالم، حتى لا تكاد نلتمس الهويّة الثّقافيّة فيما ينشر من مقالات في الصّحف والكتب المعاصرة،

ناهيك عن وسائل الإعلام النّاطقة والمرئيّة ،فصاحب الكتاب يقـــول في معـــرض حديثه عن هذه المشكلة((أنّنا لسنا بحاجة إلى لغة المتأدّبين مـــن القـــدماء ورأى أنّ <الجاحظ> لو بعث اليوم وقرأ المقالة الافتتاحيّة لصحيفة "الأهرام " أو قرأ فصلا لـــ <طه حسين> أو <نجيب محفوظ>،فهل سيخلو من الدهشة الكبرى للفرق بين صورة العربيّة الفصحى التي يعرفها، والصّورة الفصحى أيضا التي آلت إليها بعد نحو ثلاثة عشر قرنا))[21] ،فأقول لصاحب الكتاب أنّ < الجاحظ > لو كتب له أن يرى ويقرأ ما أشرت إليه ـــ وأعاذه الله من كلّ ذلك ـــ لما أقرّ بعروبتنا وقـــال بملء فيه أنتم لستم منّا ولا نحن منكم فالجاحظ وغيره حاولوا أن يحـــافظوا علـــى مستوى اللّغة العربيّة بالقدر الذي يسمح لهم بقراءة لغة القرآن الـــتي لـــو جارينـــا أساليب المحدثين لما فهمنا الصّريح من القول فيه ناهيك عن مجازه.

إنّ اللّغة العربيّة لم تتطوّر في نظر صاحب الكتاب لما أصابها من عجمة وأميّة التي شابتها خلال القرون الماضية ،هذه العقدة التي كثيرا مـــا تتكـــرّر ويتناســـى أصحابها تيّار التّغريب الذي يجتاح ثقافتنا برمّتها فالغرب هو المرجعيّة في كـــلّ مـــا نفكّر فيه تنظيرا وتطبيقا ويكفينا دليلا على ذلك محاورتنا وكتاباتنا الـــتي لا تكـــاد تخلو من معتقد غربي أو لفظة أعجميّة نحرّفها بدعوة التّعريب قصد إثـــراء المعجـــم اللّغوي لدينا.

ويؤكّد في موضع آخر أنّ عزل النّحو في المراحل الابتدائيـــة عنـــد الطّلبـــة ضرورة لابدّ منها حتى لا ينفر الطّالب من لغته وينشأ على حبّها، وذلـــك بإلغـــاء مباحث الفعل المبني للمجهول والإعراب التّقديري والمحلّي والميزان الصّرفي والمجـــرّد والمزيد، لأنّ كلّ ذلك يسبّب لكنة في اللّسان وغرابة في التّعبير وإنّما البديل عنـــده لغة المحدثين لأنّ كلماتها أرقّ وأقلّ تعقيدا.

وأشار إلى مشكل آخر بقوله ((ونتخلّص من جانـــب مـــن الازدواجيّـــة الموجودة في حياتنا بين اللّغة أداة التّفكير وبين التّفكير ذاته ... وبين الماضـــي نبـــع

اللّغة ،والحاضر تربتها الطّبيعيّة الحيّة))[22] وكم هي كثيرة الأفكار التي تناولها صاحب هذا الكتاب التي لا تكشف إلاّ عن عنصريّة تاريخيّة بين الحديث والقديم ،وكأنّ هذا الصّراع أشبه ما يكون بالمعركة التي دارت بين <دون كشوت> وطواحين الهواء وإلاّ كيف نفسّر عنوانا رئيسا ضمّه الكتاب وهو(الشّخصيّة القوميّة والنّصوص المدرسيّة) ومثل هذه العناوين لا تحيلنا إلاّ على محاولة لتعزيز اللّغة المعاصرة التي تستقي مفرداتها من معجم العاميّة.

ج ـ المسائل النّحويّة التي تناولها صاحب هذا الكتاب:

رغم كثرة ما كتبه الأستاذ <أحمد درويش > عن اللّغة العربيّة وحالها المتدهور بسبب انتسابها إلى علم النّحو إلاّ أنّه قلّما يشير إلى المسائل النّحويّة التي يريد شطبها من كتب النّحو عدا بعض الإشارات الحقيقيّة التي وردت عرضا في كلامه، وهي تلك التي كثيرا ما يردّدها أولئك الذين يصبون بزعمهم إلى تجديد النّحو.

ـ عدم إقراره بمسائل الاستتار والإضمار.

ـ عدم رغبته في أن تكون مسائل الإعراب المحلّي والتّقديري أبوابا تدرّس في أيّ مرحلة من المراحل التي تسبق الجامعة.

ـ استياؤه من مسألة الفعل المبني للمجهول ونائبه.

ولّما كانت دراسته هذه منصبّة على كيل العداء للنّحاة كان من الضّروري إهمال كل بحث في النّحو ذاته، حيث يخرج القارئ في النّهاية إن لم يكن متخصّصا غضبان أسفا على النّحاة ،وهو الأمر الذي شاع بين العوام من النّاس اليوم بما فيهم أولئك الذين ينتسبون إلى الطّبقة المثقّفة، وحتّى أكون أكثر تحديدا لمنطلق الرّجل في المسألة أشير إلى ما قاله تحت عنوان له في الكتاب (وضع النّقاط على الحروف) النّقاط التي يريد وضعها هي المعالم التي حدّدت وجهته في الحقيقة حيث يقول:

((فاللّغة لا تغيّر وإنّما الذي يستخلص منها هو ما يغيّر ... تصدّى العالم الأندلسي " ابن مضاء القرطبي" إلى طريقة النّحاة في الحذف والتّأويل والقياس والاستتار والتّقدير))[23] فهذا هو التّغيير الذي يسعى <أحمد درويش> وغيره إلى إحداثه في اللّغة.

ومن الجميل في هذا الكتاب أنّه حوى ردودا على مؤلّفه من طرف بعض الأساتذة الذين رفضوا حسب رأيي ما جاء به الأستاذ <أحمد درويش> في كتابه هذا، فالأستاذ <مصطفى ناصف> يرى أنّ العاميّة نفسها عند العرب قد أصبحت في خطر بسبب ابتعادنا عن الفصحى، التي استترت عصورا طويلة خلف جدار النّحو التي حمتها من عوادي التّغريب كما أنّ الأستاذ < البدراوي زهران> أقرّ في أكثر من موضع من مقاله الذي ضمّه الكتاب أنّه لابدّ من العودة إلى النّحو لكي لا تنفلت اللّغة العربيّة من ألسنتنا نطقا وأيدينا كتابة وأشار فيما أشار إليه إلى أنّ < تشومسكي>قد اعترف صراحة بفضل النّحاة عليه في اكتشاف نظريّة النّحو التّحويلي التّوليدي[24].

و آخر ما يمكن أن أختم به هذه المناقشة النّصيحة التي وجّهها الأستاذ <عبد الفتاح إسماعيل شلبي > لمؤلّف الكتاب في معرض تأنيبه على ما قاله: ((وقد رأيتك أيّها الصّديق < أحمد درويش> في هجومك تنعى على النّحاة أنّهم يصدّون الطلاّب عن العربيّة سواء أكان ذلك في المنهج أم في الطّريقة وأسلوب العرض... فالنّحو لا يعدو أن يكون في الكلام كالملح في الطّعام ،قليله مصلح وكثيره مفسد))[25].

ولولا خشية الإطالة لأضفت نماذج أخرى تصبّ في الموضوع نفسه وهو محاولة تقويض النّحو وهدم أسسه واعتباره الوافد الغريب على هذه الحضارة، الذي يجب أن تشنّ عليه مختلف الحروب لإخراجه من صدر اللّغة العربيّة التي كانت ولا تزال تعدّ النّحو قلبها النّابض، ومن أمثلة الكتب التي طالعتنا بها دور النّشر سنة

2004 وأعني الهيئة العامّة للكتاب في مصر التي أصدرت كتابا للسيّد < فاروق الشوباشي> تحت عنوان" تحيا اللّغة العربيّة ويسقط سيبويه" فهذه العناوين وغيرها تؤكّد حقيقة أغراض هؤلاء من وراء المسّ بالنّحو والادّعاء بمحاولة تجديده وتخليصه ممّا علق به من أصول غير عربيّة حسب اعتقادهم.

رابعا: جهود بعض الذين عملوا على تيسير النّحو

1- كتاب "تجديد النّحو" للأستاذ <شوقي ضيف >:

لقد سار الأستاذ <شوقي ضيف> -رحمه الله- على هدى ما قاله "ابن مضاء" كيف لا؟و هو الذي تسنى له تحقيق كتاب "الرد على النّحاة" لـ <ابن مضاء> ,و قد أشار الأستاذ< شوقي ضيف> في مطلع مقدمة التحقيق أن ثورة <ابن مضاء> على النّحاة جرت على مقتضى ما ثار عليه فقهاء دولة الموحدين في المغرب حينما رفضوا كثرة التعليلات التي قال بها فقهاء المذاهب الأربعة ،لأن الموحّدين كانوا على المذهب الظّاهري الذي لا يقرّ إلا بحرفيّة النّصوص دونما تأويل أو لجوء إلى الأقيسة و العلل و هذا ما عابه ابن مضاء على نحاة المشرق [26]

و لعلّ ثورة المغاربة على المشارقة في الفقه و النّحو كانت أشبه بثورة المحدثين على القديم لكنه قياس مع بعد الفارق .

أ- مناقشة العنوان:

كما هو مثبت في رأس هذا العنصر فإن عنوان الكتاب تجديد النّحو و لا نراه إلا محاولة من محاولات التّيسير، لأنّ صاحبه لم يأت بجديد بل التزم منهجا واحدا و هو منهج التّصفية و التنقيّة الذي قاده في الأخير إلى اختصار الكثير من أبواب النّحو و حذف بعض المسائل التي لها أصول مستمدّة من لهجات عربية بائدة لا توجد لها صور في الاستعمال الحاضر للّغة ,كما سأوضّح ذلك لا حقا .

ب- موقف الأستاذ <شوقي ضيف> من النّحو عموما:

توزعت أراء شوقي ضيف بين كتابي "الرد على النّحاة" و "تجديد النّحو" فما كان منها مبثوثا في كتاب "الرد على النّحاة" لا يعدو أن يكون نسخة لما قاله <ابن مضاء> لأنّ الأستاذ يوافقه الرأي تمام الموافقة و سأعرض آراءه من خلال هذا الكتاب، ثم أعرّج على كتابه الثاني الذي فصّل فيه رؤيته حول مسائل النّحو ومشاكله.

((نظرية العامل ليست فاسدة في أصلها، و إنما عيبها فيما تجرّه من تقدير في العبارات العوامل و معمولات على نحو ما نعرف في أبواب الضّمائر المستترة والتنازع و الاشتغال و نواصب المضارع من مثل الفاء و الواو.و إنّ النحاة ليبالغون في هذا التقدير مبالغة تؤدّي بهم في الكثير من الأحوال إلى أن يرفضوا أساليب صحيحة في العربية.

و ليس هذا كل ما تجرّه نظريّة العامل في كتب النّحو العربي ,فهي تجرّ وراءها أيضا حشدا من علل و أقيسة يعجز الثّاقب الحسّ و العقل عن فهم كثير منها، لا تفسّر غامضة من غوامض التّعبير ,و لا دفينة من دفائن الأسلوب، وإنما تفسّر فروضا للنّحاة و ظنونا مبهمة[27])). إذا لم تكن هذه هي أسس نظريّة العامل التي لم يعدّها الأستاذ <شوقي ضيف >فاسدة فما هي حقيقة هذه النظريّة التي لا يشكّ أحد عنده دراية بعلم النّحو أنها تقوم على مسائل تقدير المحذوف ومسائل التّنازع و الاشتغال.

ـــ و يقول في موضع آخر على لسان "ابن مضاء" ذاهبا مذهبه:((لكنّه على كل حال يشكو من طريقة النّحاة في كتبهم و إنّهم و على رأسهم < الأخفش> يبنونها بناء شاقّا فيه عسر,و فيه تصعيب. و ما زال هذا العسر و التصعيب يزداد,لكثرة ما وضع النّحاة في كتبهم من أقيسة وعلل ,وما تصوّروا من محذوفات و مضمرات،حتى جاء <ابن مضاء> فتناول قبسا من آراء الظاهريّة في الفقه،

أوكما كان يسمّى علم الفروع,و قد أضاء هذا القبس الطّريقة إلى تسـيير النّحـو وتخليصه مما فيه من غم و ضيق[28])).

إن المذهب الظاهري الذي اعتقده <ابن مضاء> و سار على هداه و أقرّه على ذلك الأستاذ <شوقي ضيف> كان و لا يزال في عرف العلماء نقطة ضاقت عندها سبل الاجتهاد استنطاق النص و استخراج مكنوناته، و هذا ما عكف عليه النّحاة ممّن رد عليهم <ابن مضاء> و حاولوا التّقعيد له بطـرق يمكـن الأخـذ بأيسرها سبيلا كما هي الحال في الفقه و لا يفسد ذلك من الودّ شيئا.

ـ ثم عاتب الأستاذ <شوقي ضيف>نحاة المغرب الذين كـانوا في زمـن <ابن مضاء>لأنهم لم يسمعوا لندائه الذي رفعه في وجوههم و رفعه دعاة التّجديد من بعده أن: ((حطّموا نظريّة العامل، حطمّوا الأقيسة و العلل,حطمّوا كلّ مـالا يفيد نطقا,حتى نرفع كلّ الحواجز التي تعوق فهم مسائل النّحو فهمـا صـحيحا، قائما على الحقائق اللّغويّة المحسوسة)) [29]

لعلّ المعاصرين لـ <ابن مضاء> لم يسمعوا نداءه هذا أو أنهم لم يستجيبوا له لأنهم لم يجدوا في النّحو تلك المخاوف التي تستدعي هذه الثورة كلّها، بل إنّهم واصلوا الجهد في الكتابة على النّحو نظما و اختصارا و شرحا و تلخيصا و غيرها من أساليبهم في تيسير النحو ،لكن دعوة <ابن مضاء> وجدت لها الأذن الصّاغية و يا ليتها و جدتها أذنا واعية للبّ المشكلة عند المعاصرين، بل غالبا ما تلقّف هذه الدعوة أناس أبعد ما يكونون عن اللّغة العربيّة و علومها كما بيّنا ذلك في العنصـر الثّالث من هذا المقال.

ج ـــ آراء الأستاذ <شوقي ضيف >في بعض المسائل النّحوية التي أراد تجديدها:

يمكن تقسيم آراء الأستاذ الفاضل قسمين :قسم منها تعلّق بأصول النّحـــو كقوله بـــ:

ـــ إلغاء نظرية العامل.

ـــ إلغاء العلل الثّواني و الثّوالث.

ـــ إلغاء القياس.

ـــ إلغاء التّمارين غير العمليّة.

و هي المسائل ذاتها التي قال بها <ابن مضاء> من قبل[30] ,أما القسم الثّاني فسأتناول فيه أرآءه في بعض المسائل النّحويّة بدءا بالأسس التي بنى عليها نظريّته في التّجديد و هي ستّة؛ ثلاثة منها مستوحاة من كتاب "الرد على النّحاة" و زاد عليها ثلاثة أخرى في كتابه "تجديد النحو" و هذه الأسس مجتمعة هي :

ـــ الأساس الأوّل:تنسيق أبواب النّحو، بحيث يستغني عن طائفة منـــها بـــردّ أمثلتها إلى الأبواب الباقيّة حتّى لا يتشتّت في كثرة من الأبواب دون حاجة.

ـــ الأساس الثّاني: إلغاء الإعراب التّعديدي في المفردات و الإعراب المحلّـــي في الجمل.

ـــ الأساس الثّالث: ألا تعرب كلمة لا يفيد إعرابها أيّة فائدة في صحّة النّطـــق بها.

ـــ الأساس الرّابع: وضع تعريفات لبعض الأبواب الصّعبة تيسّر فهمها للناشئة.

ـــ الأساس الخامس: حذف زوائد كثيرة تشتمل عليها كتـــب النّحـــو دون حاجة حقيقيّة لها.

ـــ الأساس السادس: إضافة زيادات لأبواب ضروريّة بجانب بعض دقـــائق فرعيّة,لتمثّل الصّياغة العربيّة و أوضاعها تمثيلا دقيقا[31].

القصد من تنسيق الأبواب النّحوية بتعبير صاحب الكتاب أن يستغني عن عدد منها,وهي التي سأكتفي ببذكرها بوصفها نموذجا عمّا ورد في الكتاب من ملامح تيسير النحو، و إلاّ فالكتاب يحوي مسائل النّحو كلّها التي عادة ما نجدها في كتب النّحو المعتمدة ,وها هي الأبواب التي رسم بها المؤلّف منهجا في التّدريس سواء بضمّ بعضها إلى بعض، أو نقل بعض المسائل إلى أبواب أخرى أو حذف بعضها الآخر و هذا كلّه قصد التّيسير و هي على النّحو الآتي :

- الميزان الصّرفي لا حاجة إليه.
- الإعلال لا حاجة إليه.
- الإضافة تدرس قبل الصّرف.
- التوابع تدرس في الصّرف.
- كان و أخواها تنقل إلى باب الحال.
- (ما-لا-لات) العاملة (ليس) تنقل إلى المبتدأ و الخبر.
- كاد و أخواها هي من المفعول به.
- ظنّ و أخواها هي من المفعول به.
- أعلم و أرى هي من المفعول به.
- الاشتغال من المفعول به أو المبتدأ.
- التّنازع يعمل الثّاني دائما.
- الصفة المشبّهة من باب التمييز.
- اسم التفضيل من باب التّمييز.
- التّعجب من باب التّمييز.
- كنايات العدد من باب التّمييز.
- الاختصاص من باب التّمييز.

- الإغراء يضمّ لباب الذّكر و الحذف.
- التّحذير يضم لباب الذّكر و الحذف.
- التّرخيم لا حاجة إليه فهو لهجة قديمة.
- الاستغاثة يضم إلى باب النّداء.
- النّدبة يضم إلى باب النّداء [32].

ممّا لا شك فيه أن بعض هذه المسائل يمكن الأخذ فيها بـرأي الأستاذ <شوقي ضيف> غير أنّ معظمها تؤكّد كتب النّحو على أصالتها و ضرورة تعلّمها و توظيفها في اللّغة نطقا و كتابة,و للأستاذ <محمد عيد> دراسة عرض فيها كتاب "تجديد النّحو" <لشوقي ضيف> و فصّل فيها القول غير أنّه كثيرا ما وجّه انتقادات للأستاذ <شوقي ضيف> يمكن تجاوزها إذا ما نظرنا إلى الجهد الذي قام به صاحب هذا الكتاب علما أنّ الأستاذ <محمد عيد>قد عرف المنهج الذي اتّبعه <شوقي ضيف>محاكيا فيه <ابن مضاء> من خلال رسالة ماجستير بعنوان" أصول النحو العربي في نظر النحاة و رأي ابن مضاء في ضوء علم اللغة الحديث" و على هذا الأساس بنى الأستاذ <محمد عيد> تصوّره للمنهج النّقدي الذي طبّقه على "كتاب تجديد النحو"[33] .

2ـ كتاب "الكفاف" للأستاذ <يوسف الصيداوي>:

تقع هذه الدّراسة في مجلّدين كبيرين ضمّ المجلّد الأوّل مسائل النّحو كما وضعها النّحاة وضم المجلّد الثّاني الآراء التّيسيريّة للأستاذ <يوسف الصيداوي> وذلك بإيراد كلّ مسألة وردت في المجلّد الأوّل ومناقشتها والردّ على ما بدا للأستاذ أنّ النّحاة قد أخطئوا فيه أو غالوا في الاهتمام به دون حاجة إليه، فالهدف الذي يسعى إليه صاحب هذا الكتاب من وراء تأليفه هو كما يقرّره المؤلّف نفسه

الذي يسعى إليه صاحب هذا الكتاب من وراء تأليفه هو كما يقرّره المؤلّف نفسه ((ما هذا الكتاب إلا نفي للنّحو عن القاعدة ،وتخليصها من شرانقه ثم صوغها من جديد، صوغا إلى اللّين أقرب وإلى الإيجاز أدنى،فتكون أثبت للذّهن وأرسخ في النّفس))[34].

أ ــ مناقشة العنوان:

جاء في ديباجة الكتاب التي اختصرها واجهته أنّ عنوانه هو "الكفاف: كتاب يعيد صوغ اللّغة العربيّة" وهذا ما يكشف عن طبيعة جهد المؤلّف وأنّه اقتصر في كتابه هنا على إعادة صوغ قواعد اللّغة بما يتلاءم و طبيعة العصر والقدرات الذهنيّة للمجتمع اللّغوي الذي انفصل مستوى تفكيره عما نظّره النّحاة قديما، وهذا ما يحيلنا على أنّ كون الكتاب يهدف بالدّرجة الأولى إلى التّيسير ولا مكان لنيّة التّجديد إلاّ في منهج عرض المسائل الذي عادة ما يعود على الخطّة التي يرتضيها المؤلّف حتّى يختلف عن غيره ويتميّز بعمله،و يشرح المؤلّف عنوان كتابه بقوله: ((واخترنا له اسم " الكفاف" ليطابق اسمه مسمّاه فلا ينقص عن الحقيقة اللّغويّة،و لا يزيد عليها))[35].

وقد جاء في لسان العرب ما نصّه ((والكفاف من الرّزق :القوت وهو ما كفّ عن النّاس أي أغنى... الكفاف هو الذي لا يفضّل عن الشيء ويكون بقدر الحاجة إليه))[36] ،وقد ساق مؤلّف الكفاف شاهدا على ما قالته العرب تحقيقا لهذا المعنى تمثّل في بيت < الأُبيرِد اليربوعي>

ألا ليتَ حظّي مِن غُدانَةَ أنّهُ*** يكُون كفَافًا لا عليَّ ولا لِيَا[37]

ولعلّ المؤلّف بهذا العنوان ضيّق على نفسه إذا ما نظرنا إلى المعنى اللّغوي للفظة الكفاف وأغلق باب الحوار مع القدماء على الأقل.

ب ـــ موقف الأستاذ <يوسف الصيداوي> من النّحو والنّحاة العرب:

لا تكاد الآراء تختلف حول قضيّة النّحو وما قاله النّحاة فما قالــه أوّل مجتهد في تيسير النّحو أعاده من جاء بعده كما سيتّضح من خــلال آراء مؤلّــف الكفاف في هذا العصر.

ـــ ((ومن عجب أنّك تنظر فترى كتب النّحو ـــ من كتاب ســيبويه إلى جامع الدّروس العربيّةـــ تملأ المكتبات، ولا ترى بينها كتابا مقصورا على قواعــد اللّغة فإذا احتاج طالب العلم إلى الوقوف على قاعدة منها،وجد النّحــو يطبــق عليها، كما تطبق مياه البحر الغريق))[38].

هذا ما يحزّ في نفوس المحدثين و يملأ قلوبهم غيظا على ما يعدّ في الأصــل اجتهادا يؤجر عليه فاعله،أمّا أنّه يتحوّل إلى لجّة تغرق فيها الأنفس فذلك انتقاص من حقّ أولئك العلماء الذين لا يشكّ أيّ باحث أنّهم لا يفرّقــون بــين النّحــو والإعراب وقواعدهما ،فماذا حوى كتاب سيبويه إذن، إن لم يحوي قواعد للنّحو؟ أم أنّ الأستاذ <يوسف الصيداوي> أعطى لنفسه رخصا معنويّة حينما عنــون بعض عناصر المدخل بقوله:ـــ ليس كل عالم معلّما ـــ وـــ الاحترام والإجــلال لا يمنعان من النّقد ـــ [39]،و لا أدلّ على اعتماده على مثل هذه الرّخص مــا قاله في معرض حديثه عمّا حشده النّحاة من مسائل بدت له هامشيّة,((وذلك أنّ كتب الصّناعة تغصّ بشواهد قد حرّفت لإثبات قاعدة باطلة لا مستند لهــا،ولولا الوقار والتّوقير لسمّينا الأشياء بأسمائها))[40].

فأيّ هذه الأشياء التي لم تسمّ بأسمائها وقد حفل الكتاب بالصّريح مــن القول الذي لا يكاد يخفى مدلوله عن أحد، وأمّا المثال الذي ساقه للتدليل عن ليّ أعناق الشّواهد لإثبات قاعدة باطلة فمثّله قول كعب ابن سعد:

فقلتُ ادعُ وارفعِ الصّوتَ جهرةً *** لعلّ أبي المِغوَارَ منكِ قرِيبُ[41]

فـ"لعلّ" هنا جارّة للفظة " أبي " وهو خطأ من النّحاة [42] على زعم المؤلّف لكنّ رواية هذا البيت لها تخريج على لغة عقيل التي تجرّ بـ" لعلّ ".

وبعدما ساق المؤلّف شواهد كثيرة تكشف عن مستغلقات النّحو العربي وتبيّن كثرة تعليلهم للمسائل، ساق هذه العبارة: ((ولّما كان أهل العلم بالنّحو قد عرفوا أنّ هذا مدعاة استغلاق عمدوا إلى شرح تلك الكتب،فصرتَ ترى كتاب سيبويه مثلا، وشرح كتاب سيبويه،وكتاب الجمل ،وشرح كتاب الجمل... ولّما عجزت الشّروح أن تبيّن ما في المتون عمد فريق منهم إلى كتابة حواش على الشّروح،حتّى إذا تكشّف لهم أنّ الحواشي على الشّروح و المتون لم تجل ظلاما ولا أنارت عتمة،عمد فريق رابع إلى وضع الحواشي على الحواشي وسمّوا ذلك تقريرا))[43].

ألا يعدّ هذا ممدوحة للقدماء الذين لم يقفوا مكتوفي الأيدي بل لجأوا إلى تسير النّحو لمن رغب في ذلك كلّما دعت الضّرورة، هذا الجهد الذي غاب عن المحدثين إلاّ قليلا منهم فهم الذين افتقدوا الوسيلة ورغبوا في الغاية دون نهج مسالكها، فلماذا لم نجد محاولات جادّة تغربل النّحو وتصطفي أحسنه ، أم أنّ ذلك تسنّى لهم و لم يجد القبول لدى طلاّب العلم، لأنّهم وجدوا ما يقبله العقل عند القدماء ورأوا فيما قدّم المحدثون مجرّد تكرار بما قاله أسلافهم ،وإلاّ فإنّ قدرة القدماء على التّبسيط والشّرح المفصّل لا يحتاج إلى دليل وما قدّمه مؤلّف الكتاب نقلا عن <الفرّاء> [44] ،حينما اجتمع بتلاميذه وأراد أن يشرح لهم مسائل النّحو مبسّطة فأبوا ذلك وعدّوه منهجا في الشّرح لا يصلح إلاّ للأطفال ،فعقول القدماء كبارا وصغارا كانت لهم القابليّة في تدارس المسائل النّحويّة كما قرّرها النّحاة أنفسهم .

وأشار الأستاذ مؤلّف الكتاب في موضع آخر إلى أنّ : ((النّحو جولان فكريّ في اللّغة من قرأه عرف كيف فكّر أولئك الأئمّة في اللّغة ،وعرف من

خلال متاهات كثيرة ولولبة كثيرة وصداع كثير أنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور...إلخ))[45] .

لو أنّنا اجتهدنا وعملنا على جمع مسائل النّحو وفق ما تتطلّبه لغة الحاضر لّما شعرنا بالصّداع والتّيهان،وإنّ هذا الشّعور انتابنا حينما ابتعدنا عن مصادر اللّغة الأصيلة التي بوساطتها نفهم النّصوص ونستجلي غوامضها.

ج ــ آراء مؤلّف الكتاب في بعض أصول النّحو ومسائله:

رسم المؤلّف منهجا لنفسه اعتمد فيه على آراء القدماء في النّحو ثمّ أعاد عليهم الكرّة بالمناقشة ورفض ما يمكن رفضه ومن بين الأصول التي رفضها:العامل النّحوي ،التّحليل ،التّأويل، التّوهّم وما أوجب الضّرورة الشّعريّة[46] .

هذا فيما يخصّ مسائل الأصول التي كثيرا ما اتّفق عليها كلّ من كتب عن تجديد النّحو خلفا عن سلف ،فهو يرى ((أنّ العامل النّحوي ــ وهو أخطر مسائل النّحو قاطبة ــ إنّما هو أثر من آثار الدّين والفلسفة معا وتطبيق يكاد يكون حرفيّا لما يقوله علم التّوحيد، أو قل علم الإلهيات من أنّ موجد الوجود واجب الوجود))[47].

أليست فلسفة الوجود والبحث عن الواجد من أركان نظريّة الحداثة اليوم التي لا يهدأ لها بال إلاّ بمعرفة خلفيّة كلّ واجد ومسبّب، وقد استفحل هذا التّيّار الباحث عن العامل في كلّ المعمولات حتّى هتك الحجب باسم البحث عن الحقيقة وعلّه المعلوم، و هناك فكرة تعدّ عماد الكتاب والجديد الذي أراد المؤلّف أن يطرحه وهو أنّ النّحو شيء والقواعد شيء آخر، فهو يقول: ((لقد مرّ اثنا عشر قرنا والنّاس ــ متخصّصين وغير متخصّصين ــ على أنّ النّحو هو قواعد اللّغة، لا يفرّقون بين القاعدة وما يدور حولها من تفكير ورأي، واختلاف وتنازع ...))[48] .

إنّ فكرة الأستاذ حول كون النّحو شيء ،والقواعد شيء آخر تلخّصها آراء الخلاف بين المدارس النّحويّة فكلّ ما تنازعته المدارس من مسائل نحويّة هو النّحو الذي يريد الأستاذ التّخلّص منه،بقي أن أنبّه القارئ إلى أنّ جلّ المسائل النّحويّة التي ناقشها مؤلّف الكتاب قد حصرها في المجلّد الثّاني من مؤلّفه و لا يسمح المقام بعرض بعضها فيكفي أن يعود طالب منهج التّيسير إلى فهارس الكتاب ليطّلع على ما بدا للمؤلّف انّه شطط لجأ إليه النّحاة دون مبرّر[49]، وإلاّ كيف نفسّر نقله عن النّحاة في باب الممنوع من الصّرف((إنّ في اللّغة أربع كلمات يؤكّد بها جمع المؤنّث وهي ممنوعة من الصّرف لأنّها معدولة ونوردها فيمايلي:(بُصَع كُتَع ،بُتع،جُمع) وعلى ذلك تقول مثلا:سافرت النّساء بُصَع كُتَعَ بُتَعَ جُمَعَ))[50]فالأستاذ يريد أن يستفتي معشر النّساء في صلاحيّة هذه اللّغة ومن ثمّ احترام قاعدة الممنوع من الصّرف فيها وما دخل جمهور النّساء عالمات ومتعلّمات في رفض أو قبول لغة قالت بها العرب وفهمت مدلولها في زمانها،أم أنّه التّعريض بما صار يعدّ سلبيّة في فكر النّحاة الذي أصبح في زماننا يافطة يرفعها كلّ من أراد أن يسمع صوته، بدعوى تجديد النّحو ليحجز له مكانا بين النّخبة في هذا العصر.

خامسا:جهود بعض الذين عملوا على تجديد النّحو

كثيرة هي الدّراسات المعاصرة التي لم تلتفت إلى النّحو وما لحقه من زيادات يمكن الاستغناء عنها دونما تجريح أو كيل للشّتائم لأهل الفضل من علماء السّلف الذين قاموا بواجبهم اتّجاه هذه اللّغة، ورعوها حقّ رعايتها فما كان من هذه الدّراسات المعاصرة إلاّ أن استلّت من ثوب الأصالة خيطا ونسجت به ثوبا جديدا يتماشى ومقاس لغة الأمّة في وقتها الحاضر، ولست أصطفي دراسة عن أخرى بل إنّ الجديد من هذه الدّراسات في النّحو العربي يعرفه القاصي والدّاني وسأقدّم في هذا العنصر أمثلة عن تلك الدّراسات دون تفصيل نظرا لشهرة هذه الدّراسات وطول المداخلة في حدّ ذاتها.

1ـــ جهود تمّام حسّان:

تجربة الرّجل لا تكاد تخفى عن أهل الاختصاص وما كُتبه الـــتي لا تكـــاد مكتبة جامعيّة تخلو منها تشهد لذلك حيث تعدّ من المراجع الأصيلة في باب تجديد النّحو ومن أشهر تلك الكتب.

أ ـــ اللّغة العربيّة معناها ومبناها:

في هذا الكتاب أودع < تمّام حسّان> خلاصة الأفكار التي كانـــت تدور في ذهنه منذ أمد بعيد عن المنهج الوصفي البنيوي في دراسة اللّغة ،ومحاولـــة تطبيقه على العربيّة واحتوى الكتاب على أهمّ نظريّاته في اللّغة كنظريّـــة القـــرائن النّحويّة هذه النّظريّة التي تحوّلت فيما بعد عبر أتباعه الذين تأثّروا بأفكارها إلى مـــا أطلق عليه مصطلح مدرسة تضافر القرائن أو القرائن النّحويّة.

ب ـــ الأصول دراسة إبستيمولوجيّة لأصول الفكر اللّغوي العربي:

وفي هذا الكتاب دراسة معرفيّة بها جذور الفكر اللّغـــوي ومصـــادره في ثلاثة حقول من أهمّ حقول الدّراسات اللّغويّة العربيّة وهي النّحـــو ،فقـــه اللّغـــة ،والبلاغة ونظرا لقيمة الكتاب فقد أفرد بدراسات نافدة كشـــفت عـــن نـــواحي الائتلاف والاختلاف في بعض القضايا المتّصلة بتأريخ النّحو وأصوله.

ج ـــ الخلاصة النّحويّة:

وهو آخر ما صدر للأستاذ حتّى الآن في مجال التّأليف، والكتـــاب يعـــدّ تطبيقا علميّا لما أودعه في كتابه "اللّغة العربيّة معناها ومبناها"من نظريّـــات لغويّـــة خاصّة نظريّة القرائن النّحويّة وتضافرها على بيان المعنى.

وهناك العشرات من المقالات و الرّسائل الجامعيّة الـــتي أشـــرف عليهـــا الأستاذ وتصبّ جميعها في محاولة إبراز جهود القدماء في الدّرس النّحوي وما يمكن تجديده في هذا الدّرس وقد أعاد الأستاذ <عبد الرحمن حسن العارف> كتابا جمع

فيه جهود <تمّام حسّان> آراء بعض الأساتذة المعاصرين له فيما قدّمه من جهود[51].

2ـ جهود فخر الدين قباوة:

يعدّ هذا العالم من أقطاب الحركة التّجديديّة في علم النّحو المعاصر وإن لم يكن قد ابتعد بآرائه عمّا قاله القدماء، فجهوده تركّزت في تحديث أصول الدّرس النّحوي بما يتواءم والعقليّة اللّغويّة المعاصرة التي ترغب في التّبسيط والشّرح الموجز وممّا يشهد على قدرات الرّجل العلميّة ما ألّفه من كتب اجتهد في تحقيق غيرها من كتب التّراث، وما يصلح نموذجا عمّا نحن بصدده من قائمة كتبه مايلي:

أ ـ التّحليل النّحوي أصوله وأدلّته:

تناول في هذا الكتاب التّحليل النّحوي وبوادره وطبيعة العمليّة التّحليليّة كما تناول أصول التّحليل النّحوي المعارف الخاصّة والعامّة، ثمّ قدّم أدلّة التّحليل النّحوي حيث كشف عن طرائق التّحليل الصّرفي في هذا العلم، الذي كثيرا ما يرافق النّحو ليوضّح بعد ذلك أساليب أدلّة التحليل الإعرابي[52].

ب ـ مشكلة العامل النّحوي ونظريّة الاقتضاء:

حاول المؤلّف في هذا الكتاب أن يعرض الخطوط العريضة لنظريّة العامل ويفسّرها ويوضّح مقتضاها فهو على الأقل تعامل مع المشكلة وحاول حلّها و لم يلق بلائمة على أيّ طرف وأهم ما جاء في هذا الكتاب:

- العامل النّحوي والإعراب
- نظريّات لتفسير العامل
- الاقتضاء والعامل الإعرابي[53]

ج ــ إعراب الجمل وأشباه الجمل:

يبدو للوهلة الأولى أنّ هذا الكتاب صورة عمّا قاله النّحاة قديما في الجملة العربيّة، غير أنّ المؤلّف يعيد لنا صياغة تقسيم الجمل ويبرز لنا مفـــاهيم جديـــدة خاصّة في شبه الجملة وقد ضمّ الكتاب المحاور الأساس الآتية:

أقسام الجمل، الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب ،الجمل التي لها محلّ مـــن الإعراب،أشباه الجمل (54)

وكتاب كهذا قلّما افتقدته مكتبة متخصّص في النّحو لأنّه يستمدّ أصوله من عمق الدّرس النّحوي ولا يتنكّر لجهود القدماء، بل يبني على ما أسّسوه أفكارا تزيد من ثراء هذا العلم وتكشف عن حيويّته التي أصابها الجمود في وقت كان فيه النّحو في قفص الاتّهام.

خاتمة:

لقد تبدّا لي من خلال الدّراسات المختلفة التي اطّلعت عليها وأنا أعدّ هذا المقال أنّ النّحاة قد غرسوا لهذا العلم شجرة أصلها ثابت وفرعها في السّماء، لم يستطع أيّ أحد فيما أعتقد أن يستغني عن فيئها وثمارها،حتّى أولئك الذين حاولوا النّيل من النّحو بشكل أو بآخر، فلولا النّحو لما وجد أولئك وهؤلاء ما ينبون عليه آراءهم النّقديّة سواء أكانت سلبيّة أو إيجابيّة.

ولعلّ هذا الصّمود الذي حظي به الدّرس النّحوي عموما لم يتسنّ له إلاّ لكونه استجلب أوّل ما استجلب لخدمة القرآن الكريم والحفاظ على سلامة لغته وهذا ما ضمن للنّحو ثباته واستقراره، فلا يمكن أن نتصوّر علوم اللّغة خالية من النّحو والقرآن يتلى بين أظهرنا لأنّه يمثّل حضن النّحو، لهذا كثر المدافعون عنه وقلّ أعداؤه على الأقلّ بالنّظر إلى نسبة الأصوات المطالبة بالحفاظ على هذا الإرث.

لكنّ قواعد النّحو في الحقيقة كغيرها من القواعد التّجريديّة وحتّى التّطبيقيّة فلا يوجد في واقع الحياة العملية أيّ فنّ من الفنون مهما كان مستواه وطبيعته لا يخلو من قواعد التي يقضي فيها المرء زمنا طال أو قصر لتعلّمها،فهذه قواعد علم الرّياضيّات مثلا موغلة في التّجريد لم يناد أحد يوما بتبسيطها رغم أنّ الغربيين قد أجروا عليها عدّة تعديلات في مناهجهم التّعليميّة قصد تيسيرها للنّاشئة.

وما هو مطلوب منّا في الحقيقة اليوم هو إنقاذ الدّرس النّحوي بعد تهذيبه لأنّ الأسباب التي أوجبت وضعه قديما قد توافرت في حاضر لغتنا اليوم، وأمّا عن التّهذيب فهو متيسّر بحكم كثرة المناهج الحداثيّة لاسيما في الدّرس اللّساني الذي لم يزل هو الآخر ضيفا غريبا عن أذهان طلبتنا فهم يعانون كذلك من وحشة في المصطلحات واضطرابها ،عكس الضّبط الذي يلاحظه أيّ باحث متبصّر في كتب النّحو.

ثبت الهوامش:

(1) ــ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان ،ترجمة عبد الحليم النجّار،الهيئة المصريّة للكتاب القاهرة ــ مصر، (د،ط)، 1993، 444/1 .

(2) ــ الحلقة المفقودة في تاريخ النّحو العربي:عبد العال سالم مكرم،مؤسسة الرّسالة ،بيروت – لبنان،الطّبعة الثّانية،1413هـ ــ 1993م ،ص13-15 .

(3) ــ انباه الرّواة على أنباه النّحاة:جمال الدّين القفطي،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية،بيروت ــ لبنان ،الطبعة الأولى،1424هـ ــ 2004م، 200/1 ، 80/2 ، 33/4 .

(4) ــ المقدمة: عبد الرحمن بن خلدون، دار القلم، بيروت ــ لبنان، الطبعة الخامسة 1984م ،ص554.

(5) ــ بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة :جلال الدين السيوطي،تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر ،بيروت ــ لبنان ،الطبعة الثانية ،1399هـ ــ1979م،279/1.

(6) ــ الرد على النّحاة:ابن مضاء القرطبي، تحقيق :شوقي ضيف،دار المعارف ،القاهرة ــ مصر،الطبعة الثالثة ،(د،ت) ،ص96.

(7) ــ البداية المجهولة لتجديد الدّرس النّحوي في العصر الحديث: سامي سليمان أحمد، تقديم:حسين نصّار، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة ــ مصر، الطبعة الأولى، 1414هـ ــ 2004م، ينظر الصفحة 10 من المقدّمة وص1.

(8) ــ المرجع نفسه ص1-2 .

(9) ــ قضايا معاصرة في الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة: محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة ــ مصر، الطّبعة الأولى، 1410هـ ــ 1989م،ص 61-64.

(10) ــ مسائل خلافيّة في النّحو:أبو البقاء العكبري،حققه وقدّم له :محمد خـــير الحلـــواني،دار الشّـــرق العـــربي،بيروت ــ لبنان،الطبعـــة الأولى،1412هـــ ــ1992،ص93.

(11) ــ قضايا معاصرة في الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة :محمد عيد،ص64-66.

(12) ــ الجملة العربية والمعنى: فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم ،بيروت ــ لبنان الطبعة الأولى ،1421هـــ 2000م ،ص 44.

(13) ــ ينظر التّفصيل في هذه الاتّجاهات الثلاث، قضايا معاصرة في الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة: محمد عيد، ص61-69.

(14) ــ المفتاح لتعريب النّحو:محمد كسّار، المكتب العربي للإعـــلان والنشـــر، دمشق ــ سوريا (د،ط)،1396هــ ــ 1976م ،ص 73-74.

(15) ــ المرجع نفسه ص171-172.

(16) ــ (ردّ على كتاب المفتاح لتعريب النّحو)،عبد الفتاح بحيري إبراهيم، مجلّة كليّة العلوم الاجتماعيّة،جامعة الإمام محمد بن سعود الإســـلاميّة ،المملكـــة العربيّة السّعوديّة ، العدد الأوّل ،1977، ص601 .

(17) ــ المفتاح لتعريب النّحو:محمد كسار،ص52.

(18) ــ المرجع نفسه ص148.

(19) ــ إنقاذ اللّغة من أيدي النّحاة: أحمد درويـــش، دار الفكـــر، دمشـــق ــ سوريا، الطبعة الأولى 1419هــ ــ 1999م،ص 9.

(20) ــ المرجع نفسه ص15 .

(21) ــ المرجع نفسه ص18.

(22) ــ المرجع نفسه ص22.

(23) ــ المرجع نفسه ص30.

(24) ــ المرجع نفسه ص61.

(25) ــ المرجع نفسه ص68.

(26) ــ الرد على النّحاة :ابن مضاء، ينظر مقدمة التّحقيق.

(27) ــ المصدر نفسه،ص7 -8.

(28) ــ المصدر نفسه ص47.

(29) ــ المصدر نفسه ص47.

(30) ــ المصدر نفسه ص24-45.

(31) ــ تجديد النحو:شوقي ضيف،دار المعارف،القاهرة ــ مصر، الطبعة الخامسة،(د،ت)، ص9-44.

(32) ــ المرجع نفسه ص85-135-161-299-233.

(33) ــ قضايا معاصرة في الدراسات اللغوية والأدبية :محمد عيد ص9-16.

(34) ــ الكفاف:يوسف الصيداوي،دار الفكر ،دمشق ــ سوريا، الطبعة الثانية ،1427هـ ــ 2006م7/1.

(35) ــ المرجع نفسه ص7/1.

(36) ــ لسان العرب :ابن منظور،دار صادر،بيروت ــ لبنان،الطبعة الثالثة، 2004م،(مادة كفف)88/13

(37) ــ المصدر نفسه ص91/13.

(38) ــ الكفاف:يوسف الصيداوي ص7/1.

(39) ــ المرجع نفسه ص46/1، 51/1.

(40) ــ المرجع نفسه ص51/1.

(41) ــ لسان العرب: ابن منظور،(مادة جوب)،283/1.

(42) ــ الكفاف:يوسف الصيداوي ص52/1.

(43) ــ المرجع نفسه،48/1.

(44) ــ المرجع نفسه،49/1.

(45) ــ المرجع نفسه،54/1.

(46) ــ المرجع نفسه،8/1.

(47) ــ المرجع نفسه،10/1.

(48) ــ المرجع نفسه،13/1.

(49) ــ المرجع نفسه،593/2 ومايليها.

(50) ــ المرجع نفسه، 981/2.

(51) ــ تمام حسّان رائدا لغويّا:عبد الرحمن حسن العارف،عالم الكتب ،القاهرة ــ مصر،الطبعة الأولى،1423هـ ــ 2002م، ص 13-18-21-22-191-327

(52) ــ التحليل النحوي أصوله وأدلّته:فخر الدين قباوة ،مكتبة لبنان ناشرون،الطبعة الأولى 2002م ،ص9-51-117-120-163.

(53) ــ مشكلة العامل النّحوي ونظريّة الاقتضاء: فخر الدين قباوة ،دار الفكر، دمشق ــ سوريا، الطبعة الأولى ،1423هـ ــ 2003م،ص26 -68-113.

(54) ــ إعراب الجمل وأشباه الجمل : فخر الدين قباوة ،دار القلم العربي،دمشق ــ سوريا،الطبعة الخامسة، 1409هـ ــ 1989م، ص15-33-135-271.

الفهـــرس

تم الطبع بمطبعة جامعة منتوري
قسنطينة/ الجزائر



مجلة علمية متخصصة و محكمة
تصدر عن قسم اللغة العربية و آدابها
العدد 11 السنة 1431 هـ 2010 م